7

15/17

1099

12

Einige Vorlesungen

über die

Bestimmung des Gelehrten

von

Johann Gottlieb Fichte.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler,
1794.

Vorbericht.

Diese Vorlesungen wurden im verfloßnen Sommer-Halb-Jahre vor einer beträchtlichen Anzahl der bei uns studierenden Jünglinge gehalten. Sie sind der Eingang in ein Ganzes, das der Verfasser vollenden, und zu seiner Zeit dem Publikum vorlegen will. Eine äußere Veranlassung, die weder zur richtigen Beurtheilung, noch zum richtigen Verstehen dieser Blätter etwas beitragen kann,

kann, bewog ihn, diese fünf ersten Vorlesungen abgesondert abdrucken zu lassen, und zwar gerade so, wie er sie gehalten, ohne daran ein Wort zu ändern. Dies möge ihn über manche Nachläßigkeit im Ausdrucke entschuldigen. — Bei seinen übrigen Arbeiten konnte er diesen Aufsätzen nicht gleich anfangs diejenige Vollendung geben, die er ihnen wünschte. Dem mündlichen Vortrage hilft man durch Deklamation nach. Für den Abdruck sie umzuändern war gegen eine Neben-Absicht desselben.

Es kommen in diesen Vorlesungen mehrere Aeusserungen vor, die nicht allen Lesern gefallen werden. Aber daraus ist dem Verfasser kein Vorwurf zu machen;

denn

denn er hat bei seinen Untersuchungen nicht darauf gesehen, ob etwas gefallen, oder misfallen werde, sondern ob es wahr seyn möge, und was er nach seinem besten Wissen für wahr hielt, hat er gesagt, so gut er's vermogt.

Aber ausser jener Art von Lesern, die ihre Gründe haben, sich das Gesagte misfallen zu lassen, dürfte es noch andere geben, die es wenigstens für unnüz erklären, weil es sich nicht ausführen lasse, und weil demselben in der wirklichen Welt, so wie sie nun einmal ist, nichts entspreche; ja es ist zu befürchten, daß der gröste Theil der übrigens rechtlichen, ordentlichen, und nüchternen Leute so urtheilen werde. Denn obgleich in allen Zeit-

altern

altern die Anzahl derjenigen, welche fähig waren, sich zu Ideen zu erheben, die kleinere war, so ist doch aus Gründen, die ich hier recht wohl verschweigen kann, diese Anzahl nie kleiner gewesen, als eben jetzo. Indeß man in demjenigen Umkreise, den die gewöhnliche Erfahrung um uns gezogen, allgemeiner selbst denkt, und richtiger urtheilt, als vielleicht je, sind die mehresten völlig irre, und geblendet, sobald sie auch nur eine Spanne über denselben hinausgehen sollen. Wenn es unmöglich ist, in diesen den einmal ausgelöschten Funken des höhern Genius wieder anzufachen, muß man sie ruhig in jenem Kreise bleiben, und insofern sie in demselben nüzlich und unentbehrlich sind, ihnen ihren

Werth

Werth in und für denselben ungeschmälert lassen. Aber wenn sie darum nun selbst verlangen, alles zu sich herabzuziehen, wozu sie sich nicht erheben können, wenn sie z. B. fordern, daß alles Gedruckte sich als ein Koch-Buch, oder als ein Rechen-Buch, oder als ein Dienst-Reglement solle gebrauchen lassen, und alles verschreien, was sich so nicht brauchen läßt, so haben sie selbst um ein Großes Unrecht.

Daß Ideale in der wirklichen Welt sich nicht darstellen lassen, wissen wir andern vielleicht so gut, als sie, vielleicht besser. Wir behaupten nur, daß nach ihnen die Wirklichkeit beurtheilt, und von denen, die dazu Kraft in sich fühlen, modificirt werden müsse. Gesezt, sie könnten auch

davon

davon sich nicht überzeugen, so verlieren sie dabei, nachdem sie einmal sind, was sie sind, sehr wenig; und die Menschheit verliert nichts dabei. Es wird dadurch blos das klar, daß nur auf sie nicht im Plane der Veredlung der Menschheit gerechnet ist. Diese wird ihren Weg ohne Zweifel fortsetzen; über jene wolle die gütige Natur walten, und ihnen zu rechter Zeit Regen und Sonnenschein, zuträgliche Nahrung und ungestörten Umlauf der Säfte, und dabei — kluge Gedanken verleihen!

Jena, zur Michaelis-Messe 1794.

Erste Vorlesung.

Ueber die Bestimmung des Menschen an sich.

Die Absicht der Vorlesungen, welche ich heute eröfne, ist Ihnen zum Theil bekannt. Ich möchte beantworten, oder vielmehr, ich möchte Sie, M. H. veranlassen, sich zu beantworten folgende Fragen: Welches ist die Bestimmung des Gelehrten? welches sein Verhältniß zu der gesammten Menschheit sowohl, als zu den einzelnen Ständen in derselben? durch welche Mittel kann er seine erhabene Bestimmung am sichersten erreichen?

Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er andern Menschen entgegengesetzt wird, die das nicht sind; sein Be-

grif entsteht durch Vergleichung, durch Beziehung auf die Gesellschaft: unter der nicht etwa blos der Staat, sondern überhaupt jede Aggregation vernünftiger Menschen verstanden wird, die im Raume bei einander leben und dadurch in gegenseitige Beziehungen versezt werden.

Die Bestimmung des Gelehrten, insofern er das ist, ist demnach nur in der Gesellschaft denkbar; und also sezt die Beantwortung der Frage: welches ist die Bestimmung des Gelehrten? die Beantwortung einer andern voraus; der folgenden: welches ist die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft?

Die Beantwortung dieser Frage sezt wiederum die Beantwortung einer andern noch höhern voraus — der: welches ist die Bestimmung des Menschen an sich, d. h. des Menschen, insofern er bloß als Mensch, bloß nach dem Begriffe des Menschen überhaupt gedacht wird; — isolirt, und ausser aller Verbindung, die nicht in seinem Begriffe nothwendig enthalten ist?

Ich darf Ihnen wohl iezt ohne Beweiß sagen, was mehrern unter Ihnen ohne Zweifel schon längst bewiesen ist, und was andre dunkel, aber darum nicht weniger stark fühlen, daß die ganze Philosophie, daß alles menschliche Denken und Lehren, daß Ihr ganzes Studieren, daß alles, was ich insbesondere Ihnen je werde vortragen können, auf nichts anders abzwecken kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, und ganz besonders der lezten höchsten: Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?

Zwar nicht für die Möglichkeit des Gefühls dieser Bestimmung, wohl aber für die deutliche, klare, und vollständige Einsicht in dieselbe wird die ganze Philosophie, und zwar eine gründliche und erschöpfende Philosophie vorausgesezt. — Diese Bestimmung des Menschen an sich ist zugleich der Gegenstand meiner heutigen Vorlesung. Sie sehen, M. H., daß ich das, was ich darüber zu sagen habe, in

 dieser

dieser Stunde nicht vollständig aus seinen Gründen ableiten kann, wenn ich nicht in dieser Stunde die ganze Philosophie abhandeln will. Aber ich kann es auf Ihr Gefühl aufbauen. — Sie sehen zugleich, daß die Frage, welche ich in meinen öffentlichen Vorlesungen beantworten will: welches ist die Bestimmung des Gelehrten, — oder was eben soviel heißt, wie sich zu seiner Zeit ergeben wird — die Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen, die lezte Aufgabe für alles philosophische Forschen; — so wie die: welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, deren Beantwortung ich in meinen Privatvorlesungen zu begründen, heute aber nur kurz anzudeuten gedenke, — die erste Aufgabe für dasselbe ist. Ich gehe jezt an die Beantwortung der aufgegebenen Frage.

Was das eigentlich geistige im Menschen, das reine Ich, — schlechthin an sich — isolirt — und ausser aller Beziehung auf etwas ausser demselben — seyn würde? — diese Frage ist unbeantwortlich — und genau genom-

men

men enthält sie einen Widerspruch mit sich selbst. Es ist zwar nicht wahr, daß das reine Ich ein Produkt des Nicht-Ich — so nenne ich alles, was als ausser dem Ich befindlich gedacht, was von dem Ich unterschieden und ihm entgegengesezt wird — daß das reine Ich, sage ich, ein Produkt des Nicht-Ich sey: — ein solcher Saz würde einen transcendentalen Materialismus ausdrücken, der völlig vernunftwidrig ist — aber es ist sicher wahr, und wird an seinem Orte streng erwiesen werden, daß das Ich sich seiner selbst nie bewußt wird, noch bewußt werden kann, als in seinen empirischen Bestimmungen, und daß diese empirischen Bestimmungen nothwendig ein Etwas ausser dem Ich voraussetzen. Schon der Körper des Menschen, den er seinen Körper nennt, ist etwas ausser dem Ich. Ausser dieser Verbindung wäre er auch nicht einmal ein Mensch, sondern etwas für uns schlechthin ungedenkbares; wenn man ein solches, das nicht einmal ein Gedankending ist, noch ein Etwas nennen kann. — Den Menschen an

sich, und isolirt betrachten, heißt demnach weder hier, noch irgendwo: ihn bloß als reines Ich, ohne alle Beziehung auf irgend etwas ausser seinem reinen Ich betrachten: sondern bloß, ihn ausser aller Beziehung auf vernünftige Wesen seines gleichen denken.

Und, wenn er so gedacht wird, was ist seine Bestimmung? was kommt ihm als Menschen, seinem Begriffe nach, zu, das unter den uns bekannten Wesen dem Nicht-Menschen nicht zukommt? wodurch unterscheidet er sich von allem, was wir unter den uns bekannten Wesen nicht Mensch nennen? —

Von etwas positiven muß ich ausgehen, und da ich hier nicht von dem absoluten positiven, dem Satze: Ich bin, ausgehen kann, so muß ich indessen einen Saz als Hypothese aufstellen, der im Menschengefühl unaustilgbar liegt — der das Resultat der gesammten Philosophie ist, der sich streng erweisen läßt — und den ich in meinen Privatvorlesungen streng erweisen werde: den Saz: So gewiß der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigner Zweck,

d. h.

d. h. er ist nicht, weil etwas anderes seyn soll, — sondern er ist schlechthin, weil Er seyn soll: sein bloßes Seyn ist der lezte Zweck seines Seyns, oder, welches eben soviel heißt, man kann ohne Widerspruch nach keinem Zwecke seines Seyns fragen. Er ist, weil er ist. Dieser Charakter des absoluten Seyns, des Seyns um sein selbst willen, ist sein Character oder seine Bestimmung, insofern er bloß und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird.

Aber dem Menschen kommt nicht bloß das absolute Seyn, das Seyn schlechthin; es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seyns zu; er ist nicht bloß, sondern er ist auch irgend etwas; er sagt nicht bloß: ich bin; sondern er sezt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes. Insofern er überhaupt ist, ist er vernünftiges Wesen; insofern er irgend etwas ist; was ist er dann? — Diese Frage haben wir zu beantworten. —

Das, was er ist, ist er zunächst nicht darum, weil er ist; sondern darum, weil

etwas ausser ihm ist. — Das empirische Selbstbewußtseyn, d. i. das Bewußtseyn irgend einer Bestimmung in uns, ist nicht möglich, ausser unter der Voraussetzung eines Nicht-Ich, wie wir schon oben gesagt haben und an seinem Orte beweisen werden. Dieses Nicht-Ich muß auf seine leidende Fähigkeit, welche wir Sinnlichkeit nennen, einwirken. Insofern also der Mensch etwas ist, ist er sinnliches Wesen. Nun aber ist er nach dem obigen zugleich vernünftiges Wesen, und seine Vernunft soll durch seine Sinnlichkeit nicht aufgehoben werden, sondern beide sollen neben einander bestehen. In dieser Verbindung verwandelt sich der obige Saz: Der Mensch ist, weil er ist — in den folgenden: Der Mensch soll seyn, was er ist, schlechthin darum, weil er ist, d. h. alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine bloße Ichheit bezogen werden; alles, was er ist, soll er schlechthin darum seyn, weil er ein Ich ist; und was er nicht seyn kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht seyn. Die-

se,

se, bis jezt noch dunkle Formel wird sich sogleich aufklären.

Das reine Ich läßt sich nur negativ vorstellen; als das Gegentheil des Nicht-Ich, dessen Character Mannichfaltigkeit ist — mithin als völlige absolute Einerleiheit; es ist immer Ein und Ebendasselbe und nie ein anderes. Mithin läßt die obige Formel sich auch so ausdrücken: Der Mensch soll stets einig mit sich selbst seyn; er soll sich nie widersprechen. — Nämlich das reine Ich kann nie in Widerspruche mit sich selbst stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein und Ebendasselbe: aber das empirische, durch äußere Dinge bestimmte, und bestimmbare Ich kann sich widersprechen; — und so oft es sich widerspricht, so ist das ein sicheres Merkmahl, daß es nicht nach der Form des reinen Ich, nicht durch sich selbst, sondern durch äussere Dinge bestimmt ist. Und so soll es nicht seyn; denn der Mensch ist selbst Zweck; er soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas fremdes sich bestimmen lassen; er

soll seyn, was er ist, weil er es seyn will, und wollen soll. Das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt seyn könnte. Ich würde daher, — was ich bloß im Vorbeigehen und zur Erläuterung hinzufüge, — den Grundsaz der Sittenlehre in folgender Formel ausdrücken: Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesez für dich denken könnest. —

Die lezte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst. Diese absolute Identität ist die Form des reinen Ich und die einzige wahre Form desselben; oder vielmehr: an der Denkbarkeit der Identität wird der Ausdruck jener Form erkannt. Welche Bestimmung aber ewig dauernd gedacht werden kann, dieselbe ist der reinen Form des Ich gemäß. — Man verstehe dieses nicht halb, und nicht einseitig. Nicht etwa bloß der Wille soll stets einig mit sich selbst seyn, — von diesem ist nur in der Sittenlehre die Rede, — sondern alle Kräfte

des Menschen, welche an sich nur Eine Kraft sind, und bloß in ihrer Anwendung auf verschiedne Gegenstände unterschieden werden — sie alle sollen zu vollkommener Identität übereinstimmen, und unter sich zusammenstimmen.

Nun aber hängen die empirischen Bestimmungen unsers Ich, wenigstens ihrem größten Theil nach, nicht von uns selbst, sondern von etwas ausser uns ab. Zwar ist der Wille in seinem Kreise, d. i. in dem Umfange der Gegenstände, auf welche er sich beziehen kann, nachdem sie dem Menschen bekannt worden, absolut frei, wie zu seiner Zeit streng wird erwiesen werden. Aber das Gefühl und die dasselbe voraussetzende Vorstellung ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen ausser dem Ich ab, deren Charakter gar nicht Identität, sondern Mannichfaltigkeit ist. Soll nun dennoch das Ich auch in dieser Rücksicht stets einig mit sich selbst seyn, so muß es unmittelbar auf die Dinge selbst, von denen das Gefühl und die Vorstellung des Menschen abhängig ist, zu wirken streben; der Mensch muß

suchen, dieselben zu modificiren, und sie selbst zur Uebereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorstellung von ihnen, insofern sie von ihrer Beschaffenheit abhängt, mit jener Form übereinstimme. — Diese Modifikation der Dinge nun, wie sie nach unsern nothwendigen Begriffen von ihnen seyn sollen, ist nicht durch den bloßen Willen möglich, sondern es bedarf dazu auch einer gewissen Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Ferner, was noch wichtiger ist, unser empirisch bestimmbares Ich selbst nimmt durch denungehinderten Einfluß der Dinge auf dasselbe, dem wir uns unbefangen überlassen, so lange unsre Vernunft noch nicht erwacht ist, gewisse Biegungen an, die mit der Form unsers reinen Ich unmöglich übereinstimmen können, da sie von den Dingen ausser uns herkommen. Um diese auszutilgen und uns die ursprüngliche reine Gestalt wieder zu geben — dazu reicht gleichfalls der bloße Wille nicht hin, sondern wir bedürfen auch dazu jener

Ge-

Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, theils unsre eigenen vor dem Erwachen unsrer Vernunft und des Gefühls unsrer Selbstthätigkeit entstandenen fehlerhaften Neigungen zu unterdrücken und auszutilgen; theils die Dinge ausser uns zu modificiren und sie nach unsern Begriffen umzuändern, — die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, sage ich, heißt Kultur; und der erworbene bestimmte Grad dieser Geschicklichkeit wird gleichfals so genennt. Die Kultur ist nur nach Graden verschieden; aber sie ist unendlich vieler Grade fähig. Sie ist das lezte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Uebereinstimmung mit sich selbst, — wenn der Mensch als vernünftig sinnliches Wesen; — sie ist selbst lezter Zweck, wenn er als bloß sinnliches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit soll kultivirt werden: das ist das höchste und lezte, was sich mit ihr vornehmen läßt. —

Das endliche Resultat aus allem Gesagten ist folgendes: Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und — damit er mit sich selbst übereinstimmen könne — die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, — den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn sollen, — ist das lezte höchste Ziel des Menschen. Diese Uebereinstimmung überhaupt ist, daß ich in die Terminologie der kritischen Philosophie eingreife, dasjenige, was Kant das höchste Gut nennt: welches höchste Gut an sich, wie aus dem obigen hervorgeht, gar nicht zwei Theile hat, sondern völlig einfach ist: es ist — die vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst. In Beziehung auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen ausser sich abhängig ist, läßt dasselbe sich als zweifach betrachten — als Uebereinstimmung des Willens mit der Idee eines ewig geltenden Willens, oder — sittliche Güte — und

als Uebereinstimmung der Dinge ausser uns mit unserm Willen (es versteht sich mit unserm vernünftigen Willen) oder Glückseeligkeit. — Es ist also — im Vorbeigehen sey dies erinnert — so wenig wahr, daß der Mensch durch die Begierde nach Glückseeligkeit zur sittlichen Güte bestimmt werde; daß vielmehr der Begriff der Glückseeligkeit selbst, und die Begierde nach ihr, erst aus der sittlichen Natur des Menschen entsteht. — Nicht — das ist gut, was glückseelig macht; sondern — nur das macht glückseelig, was gut ist. Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseeligkeit möglich. Angenehme Gefühle zwar sind ohne sie, und selbst im Gegenstreite gegen sie möglich und wir werden an seinem Orte sehen, warum? aber diese sind nicht Glückseeligkeit, sondern oft widersprechen sie ihr sogar.

Alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eignen Gesetze es zu beherrschen, ist lezter Endzweck des Menschen; welcher lezte Endzweck völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muß, wenn der

Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll. Es liegt im Begriffe des Menschen, daß sein leztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muß. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die Annäherung ins Unendliche zu diesem Ziele seine wahre Bestimmung als Mensch, d. i. als vernünftiges aber endliches, als sinnliches aber freies Wesen. — Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Worts, wie man sie allerdings nennen kann: so ist Vollkommenheit das höchste unerreichbare Ziel des Menschen; Vervollkommnung ins unendliche aber ist seine Bestimmung. Er ist da, um selbst immer sittlich beßer zu werden, und alles rund um sich herum sinnlich, und wenn er in der Gesellschaft betrachtet wird, auch sittlich besser, und dadurch sich selbst immer glückseeliger zu machen.

Das ist die Bestimmung des Menschen, insofern er isolirt, d. h. ausser Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen betrachtet wird. — Wir sind nicht isolirt, und ob ich gleich heute meine Betrachtungen nicht auf die allgemeine Verbindung vernünftiger Wesen untereinander richten kann, so muß ich doch einen Blick auf diejenige Verbindung werfen, in die ich heute mit Ihnen, M. H. trete. Jene erhabene Bestimmung, die ich Ihnen heute kurz angedeutet habe, ist es, die ich in vielen hoffnungsvollen jungen Männern zur deutlichen Einsicht erheben soll; die ich Ihnen zum überlegtesten Zwecke und zum beständigen Leitfaden Ihres ganzen Lebens zu machen wünsche — in jungen Männern, die bestimmt sind, wieder an ihrem Theile kräftigst auf die Menschheit zu wirken, einst im engern oder weitern Umkreise durch Lehren, oder durch Handeln, oder durch beides, die Bildung, die sie selbst erhalten haben, weiter zu verbreiten, und an allen Enden unser gemeinsames Brudergeschlecht auf eine höhere Stufe der Kultur wohlthätig heraufzuheben — in jungen Männern, bei deren Bildung ich höchstwahrschein-

 lich

lich an noch ungebohrnen Millionen von Menschen bilde. Wenn einige unter Ihnen das gütige Vorurtheil für mich haben sollten, daß ich die Würde dieser meiner besondern Bestimmung fühle, daß ich es mir bei meinem Nachdenken und Lehren zum höchsten Zwecke machen werde, zur Förderung der Kultur und Erhöhung der Humanität in Ihnen, M. H. und in allen, mit denen Sie je einen Berührungspunkt gemein haben werden, beizutragen; und daß ich alle Philosophie und alle Wissenschaft für nichtig halte, die nicht auf dieses Ziel ausgeht – wenn Sie so von mir urtheilen, so urtheilen Sie – ich darf das vielleicht sagen – ganz richtig von meinem Willen. Inwiefern meine Kräfte diesem Wunsche entsprechen sollen, hängt nicht ganz von mir selbst ab; es hängt zum Theil von Umständen ab, die nicht in unsrer Macht stehen. Es hängt zum Theil auch mit von Ihnen ab, M. H. von Ihrer Aufmerksamkeit, die ich mir erbitte, von Ihrem Privatfleiße, auf den ich mit froher voller Zuversicht rechne, von Ihrem Vertrauen zu mir, dem ich mich empfehle, und durch Handeln zu empfehlen suchen werde.

Zweite Vorlesung.

Ueber die

Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

Es giebt eine Menge Fragen, welche die Philosophie erst zu beantworten hat, ehe sie Wissenschaft und Wissenschaftslehre werden kann: — Fragen, welche die alles entscheidenden Dogmatiker vergaßen und welche der Skeptiker nur auf die Gefahr hin der Unvernunft oder der Bosheit oder beider zugleich bezüchtigt zu werden — anzudeuten wagt.

Es ist, wofern ich nicht oberflächlich seyn, und seicht behandeln will, worüber ich etwas gründlicheres zu wissen glaube — wofern ich nicht Schwierigkeiten verbergen und in der Stille übergehen will, die ich recht wohl

 sehe

sehe — es ist, sage ich, mein Schicksal in diesen öffentlichen Vorlesungen, mehrere dieser fast noch ganz unberührten Fragen berühren zu müssen, ohne sie doch völlig erschöpfen zu können — auf die Gefahr hin misverstanden oder misgedeutet zu werden, nur Winke zum weitern Nachdenken, nur Weisungen auf weitere Belehrung geben zu können, wo ich lieber die Sache aus dem Grunde erschöpfen möchte. Vermuthete ich unter Ihnen M. H. viele Popular-Philosophen, die ohne alle Mühe und ohne alles Nachdenken, blos durch die Hülfe ihres Menschenverstandes, den sie gesund nennen, alle Schwierigkeiten gar leicht lösen, so würde ich diesen Lehrstuhl oft nicht ohne Zagen betreten.

Unter diese Fragen gehören besonders folgende zwei, vor deren Beantwortung unter andern auch kein gründliches Naturrecht möglich seyn dürfte; zuförderst die: mit welcher Befugniß nennt der Mensch einen bestimmten Theil der Körperwelt seinen Körper? wie kömmt er dazu, diesen seinen Körper zu be-

trachten,

trachten, als seinem Ich angehörig, da er doch demselben gerade entgegengesezt ist? und dann die zweite: wie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen, und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewußtseyn unmittelbar gar nicht gegeben sind?

Ich habe heute die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft festzusetzen und die Lösung dieser Aufgabe sezt die Beantwortung der leztern Frage voraus. — Gesellschaft nenne ich die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander. Der Begriff der Gesellschaft ist nicht möglich, ohne die Voraussetzung, daß es vernünftige Wesen ausser uns wirklich gebe, und ohne characteristische Merkmale, wodurch wir dieselben von allen andern Wesen unterscheiden können, die nicht vernünftig sind, und demnach nicht mit zur Gesellschaft gehören. Wie kommen wir zu jener Voraussetzung? und welches sind diese Merkmale? Dieß ist die Frage, die ich zuförderst zu beantworten habe.

„Wir haben beides, sowohl daß es vernünf„tige Wesen unsers Gleichen ausser uns gebe, „als auch die Unterscheidungszeichen derselben „von vernunftlosen Wesen aus der Erfahrung „geschöpft;" so dürften wohl diejenigen antworten, die sich noch nicht an strenge philosophische Untersuchung gewöhnt haben; aber eine solche Antwort würde seicht und unbefriedigend, es würde gar keine Antwort auf unsre Frage seyn, sondern sie würde zu einer ganz andern gehören. Die Erfahrungen, auf welche sie sich berufen würden, machten ja wohl auch die Egoisten, die darum noch immer nicht gründlich widerlegt sind. Die Erfahrung lehrt nur das, daß die Vorstellung von vernünftigen Wesen ausser uns in unserm empirischen Bewustseyn enthalten sey; und darüber ist kein Streit, und kein Egoist hat es noch geläugnet. Die Frage ist: ob dieser Vorstellung etwas ausser derselben entspreche; ob es unabhängig von unserer Vorstellung und wenn wir es uns auch nicht vorstellten – vernünftige Wesen ausser uns gebe; und hierüber kann die Erfah-

fahrung nichts lehren, so gewiß als sie Erfahrung, d. i. das System unserer Vorstellungen ist.

Die Erfahrung kann höchstens lehren, daß Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie lehren, daß die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seyen; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung.

Wir selbst tragen dergleichen Wesen erst in die Erfahrung hinein; Wir sind es, die gewisse Erfahrungen aus dem Daseyn vernünftiger Wesen ausser uns erklären. Aber — mit welcher Befugniß erklären wir so? diese Befugniß muß vor dem Gebrauch derselben näher erwiesen werden, weil die Gültigkeit derselben sich darauf gründet, und kann nicht etwa blos auf den wirklichen Gebrauch gegründet werden: und so wären wir denn um keinen Schritt weiter; und stünden gerade wieder bey der Frage, die wir oben aufwarfen: Wie kommen wir dazu, vernünftige Wesen ausser uns anzunehmen und anzuerkennen?

Das

Das theoretische Gebiet der Philosophie ist unstreitig durch die gründlichen Untersuchungen der Kritiker erschöpft; alle bis jezt noch unbeantwortete Fragen müssen aus praktischen Principien beantwortet werden, wie ich indeß nur historisch anführe. Wir müssen versuchen, ob wir die aufgeworfene Frage aus dergleichen Principien wirklich beantworten können. —

Der höchste Trieb im Menschen ist, laut unserer lezten Vorlesung, der Trieb nach Identität, nach vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst; und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Uebereinstimmung alles dessen, was ausser ihm ist, mit seinen nothwendigen Begriffen davon. Es soll seinen Begriffen nicht nur nicht widersprochen werden, so daß ihm übrigens die Existenz oder Nicht-Existenz eines demselben entsprechenden Objekts gleichgültig wäre, sondern es soll auch wirklich etwas denselben entsprechendes gegeben werden. Allen Begriffen, die in seinem Ich liegen, soll im Nicht-Ich ein Aus-

druck,

druck, ein Gegenbild gegeben werden. So ist sein Trieb bestimmt.

Im Menschen ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmäßigen Handelns und Denkens gegeben, und er will nothwendig diesen Begriff nicht nur in sich selbst realisiren, sondern auch ausser sich realisirt sehen. Es gehört unter seine Bedürfnisse, daß vernünftige Wesen seines gleichen ausser ihm gegeben seyen.

Er kann dergleichen Wesen nicht hervorbringen; aber er legt den Begriff derselben seiner Beobachtung des Nicht-Ich zum Grunde, und erwartet, etwas demselben entsprechendes zu finden. — Der erste, zunächst sich anbietende, aber bloß negative Charakter der Vernünftigkeit ist Wirksamkeit nach Begriffen, Thätigkeit nach Zwecken. Was den Charakter der Zweckmäßigkeit trägt, kann einen vernünftigen Urheber haben; das, worauf sich der Begriff der Zweckmäßigkeit gar nicht anwenden läßt, hat gewiß keinen vernünftigen Urheber. — Aber dieses Merkmahl ist zweideutig; Uebereinein-

einstimmung des Mannichfaltigen zur Einheit ist der Charakter der Zweckmäsigkeit; aber es gibt mehrere Arten dieser Uebereinstimmung, die sich aus bloßen Naturgesetzen, — eben nicht aus mechanischen, aber doch aus organischen — erklären lassen; mithin bedürfen wir noch eines Merkmahls, um aus einer gewissen Erfahrung mit Ueberzeugung auf eine vernünftige Ursache derselben schließen zu können — Die Natur wirkt auch da, wo sie zweckmäsig wirkt, nach nothwendigen Gesetzen; die Vernunft wirkt immer mit Freiheit. Mithin würde Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zur Einheit, die durch Freiheit gewirkt wäre, der sichere und untrügliche Charakter der Vernünftigkeit in der Erscheinung seyn. Es fragt sich nur: wie soll man eine in der Erfahrung gegebene Wirkung durch Nothwendigkeit, von einer gleichfalls in der Erfahrung gegebenen Wirkung durch Freiheit unterscheiden?

Einer Freiheit ausser mir kann ich mir überhaupt gar nicht unmittelbar bewußt seyn; nicht einmahl einer Freiheit in mir oder meiner eigenen

nen Freiheit kann ich mir bewußt werden; Denn die Freiheit an sich ist der lezte Erklärungsgrund alles Bewustseyns und kann daher gar nicht in das Gebiet des Bewustseyns gehören. Aber — ich kann mir bewußt werden, daß ich mir bei einer gewissen Bestimmung meines empirischen Ich durch meinen Willen einer andern Ursache nicht bewußt bin, als dieses Willens selbst; und dieses Nichtbewustseyn der Ursache könnte man wohl auch ein Bewußtseyn der Freiheit nennen, wenn man sich nur vorher gehörig erklärt hat; und wir wollen es hier so nennen. In diesem Sinne kann man sich selbst einer eigenen Handlung durch Freiheit bewußt werden.

Wird nun durch unsere freie Handlung, der wir uns in dem angezeigten Sinne bewußt sind, die Wirkungsart der Substanz, die uns in der Erscheinung gegeben ist, so verändert, daß diese Wirkungsart gar nicht mehr aus dem Gesetze, nach welchem sie vorher sich richtete, sondern bloß aus demjenigen zu erklären ist, das wir unserer freien Handlung zu Grunde gelegt

haben,

haben, und welches dem vorherigen entgegengesezt ist; so können wir eine solche veränderte Bestimmung nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, daß die Ursache jener Wirkung gleichfalls vernünftig und frei sey. Hieraus entsteht, daß ich in die Kantische Terminologie eingreife, eine Wechselwirkung nach Begriffen; eine zweckmäßige Gemeinschaft; und diese ist es, die ich Gesellschaft nenne. Der Begriff der Gesellschaft ist nun vollständig bestimmt.

Es gehört unter die Grundtriebe des Menschen, vernünftige Wesen, seines gleichen ausser sich annehmen zu dürfen; diese kann er nur unter der Bedingung annehmen, daß er mit ihnen, nach der oben bestimmten Bedeutung des Wortes in Gesellschaft tritt. — Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isolirt lebt.

Sie

Sie sehen, M. H., wie wichtig es ist, die Gesellschaft überhaupt, nicht mit der besondern empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln. Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, was auch ein sehr großer Mann darüber sage; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen statt findendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. Der Staat geht, eben so wie alle menschliche Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüßig zu machen. Jezt ist der Zeitpunkt sicher noch nicht — und ich weiß nicht, wie viele Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahren bis dahin seyn mögen — und es ist überhaupt hier nicht von einer Anwendung im Leben, sondern von Berichtigung eines speculativen Satzes die Rede — jezt ist der Zeitpunkt nicht; aber es ist sicher, daß auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechts ein solcher

Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüßig seyn werden. Es ist derjenige Punkt, wo statt der Stärke oder der Schlauheit die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt seyn wird. Anerkannt seyn sage ich, denn irren, und aus Irrthum ihren Mitmenschen verletzen mögen die Menschen auch dann noch; aber sie müssen nur alle den guten Willen haben, sich ihres Irrthums überführen zu lassen, und so, wie sie desselben überführt sind, ihn zurück zu nehmen und den Schaden zu ersetzen — Ehe dieser Zeitpunkt eintritt, sind wir im allgemeinen noch nicht einmal wahre Menschen.

Nach dem gesagten ist Wechselwirkung durch Freiheit der positive Charakter der Gesellschaft. — Diese — ist selbst Zweck; und es wird demnach gewirkt, bloß und schlechthin darum, damit gewirkt werde. — Durch die Behauptung aber, daß die Gesellschaft ihr eigener Zweck sey, wird gar nicht geläugnet, daß die Art des Einwirkens noch ein besonderes Gesez haben könne, welches der Einwirkung ein noch bestimmteres Ziel aufstellt.

Der

Der Grundtrieb war, vernünftige Wesen unseres gleichen, oder Menschen zu finden. — Der Begriff vom Menschen ist ein idealischer Begriff, weil der Zweck des Menschen, insofern er das ist, unerreichbar ist. Jedes Individuum hat sein besonderes Ideal vom Menschen überhaupt, welche Ideale zwar nicht in der Materie, aber doch in den Graden verschieden sind; Jeder prüft nach seinem eigenen Ideale denjenigen, den er für einen Menschen anerkennt. Jeder wünscht vermöge jenes Grundtriebes, jeden andern demselben ähnlich zu finden; er versucht, er beobachtet ihn auf alle Weise, und wenn er ihn unter demselben findet, so sucht er ihn dazu empor zu heben. In diesem Ringen der Geister mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung, und wir haben denn auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft, als solcher, gefunden. Wenn es scheint, als ob der höhere und bessere Mensch keinen Einfluß auf den niedern

niedern und ungebildeten habe, so täuscht uns hiebei theils unser Urtheil, da wir oft die Frucht auf der Stelle erwarten, ehe das Saamenkorn keimen und sich entwickeln kann; theils kommt es daher, daß der bessere vielleicht um zuviele Stufen höher steht, als der ungebildete; daß sie zu wenig Berührungspunkte mit einander gemein haben; zu wenig aufeinander wirken können — ein Umstand, der die Kultur auf eine unglaubliche Art aufhält, und dessen Gegenmittel wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. Aber im Ganzen siegt der bessere gewiß; ein beruhigender Trost für den Freund der Menschen und der Wahrheit, wenn er dem offenen Kriege des Lichts mit der Finsterniß zusieht. Das Licht siegt endlich gewiß — die Zeit kann man freilich nicht bestimmen, aber es ist schon ein Unterpfand des Sieges, und des nahen Sieges, wenn die Finsterniß genöthigt ist, sich in einen öffentlichen Kampf einzulassen. Sie liebt das Dunkel; sie hat schon verlohren, wenn sie gezwungen ist, an das Licht zu treten.

Also — das ist das Resultat unsrer ganzen bisherigen Betrachtung — der Mensch ist für die Gesellschaft bestimmt; unter diejenigen Geschicklichkeiten, welche er seiner in der vorigen Vorlesung entwickelten Bestimmung nach in sich vervollkommnen soll, gehört auch die Gesellschaftlichkeit.

Diese Bestimmung für die Gesellschaft überhaupt ist, so sehr sie auch aus dem Innersten, Reinsten des menschlichen Wesens entsprungen ist, dennoch als bloßer Trieb, dem höchsten Gesetze der steten Uebereinstimmung mit uns selbst, oder dem Sittengesetze untergeordnet; und muß durch dasselbe weiter bestimmt und unter eine feste Regel gebracht werden; und so wie wir diese Regel auffinden, finden wir die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, die der Zweck unserer gegenwärtigen Untersuchung und aller bis jezt angestellten Betrachtungen ist.

Zuförderst wird durch jenes Gesez der absoluten Uebereinstimmung der gesellschaftliche Trieb negativ bestimmt; er darf sich selbst nicht

nicht widersprechen. Der Trieb geht auf Wechselwirkung, gegenseitige Einwirkung, gegenseitiges Geben und Nehmen, gegenseitiges Leiden und Thun: nicht auf blose Kausalität, nicht auf blose Thätigkeit, wogegen der andere sich nur leidend zu verhalten hätte. Der Trieb geht darauf aus, freie vernünftige Wesen ausser uns zu finden, und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten; er geht nicht auf Subordination, wie in der Körperwelt, sondern er geht auf Koordination aus. Will man die gesuchten vernünftigen Wesen ausser sich nicht frei seyn lassen, so rechnet man etwa blos auf ihre theoretische Geschicklichkeit, nicht auf ihre freie praktische Vernünftigkeit: man will nicht in Gesellschaft mit ihnen treten, sondern man will sie, als geschicktere Thiere, beherrschen, und dann versezt man seinen gesellschaftlichen Trieb mit sich selbst in Widerspruch. — Doch was sage ich: man versezt ihn mit sich selbst in Widerspruch? man hat ihn vielmehr noch gar nicht — jenen höhern Trieb: die Menschheit hat sich

dann in uns noch gar nicht so weit ausgebildet; wir stehen selbst noch auf der niedern Stufe der halben Menschheit, oder der Sklaverei. Wir sind selbst noch nicht zum Gefühl unsrer Freiheit und Selbstthätigkeit gereift; denn sonst müßten wir nothwendig um uns herum uns ähnliche, d. i. freie Wesen sehen wollen. Wir sind Sklaven und wollen Sklaven halten. Rousseau sagt: Mancher hält sich für einen Herrn anderer, der doch mehr Sklav ist, als sie; er hätte noch weit richtiger sagen können: Jeder, der sich für einen Herrn anderer hält, ist selbst ein Sklav. Ist er es auch nicht immer wirklich, so hat er doch sicher eine Sklavenseele und vor dem ersten Stärkern, der ihn unterjocht, wird er niederträchtig kriechen. — Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluß, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge athmen wir freier; wir fühlen uns durch nichts gepreßt und zurückgehalten und eingeengt; wir fühlen eine ungewohnte Lust,

alles zu seyn und zu thun, was nicht die Achtung für uns selbst uns verbietet.

Der Mensch darf vernunftlose Dinge als Mittel für seine Zwecke gebrauchen, nicht aber vernünftige Wesen: er darf dieselben nicht einmal als Mittel für ihre eigene Zwecke brauchen; er darf nicht auf sie wirken, wie auf todte Materie oder auf das Thier, so daß er bloß seinen Zweck mit ihnen durchsetze, ohne auf ihre Freiheit gerechnet zu haben. — Er darf kein vernünftiges Wesen wider seinen Willen tugendhaft, oder weise, oder glücklich machen. Abgerechnet, daß diese Bemühung vergeblich seyn würde, und daß keiner tugendhaft oder weise, oder glücklich werden kann, ausser durch seine eigene Arbeit und Mühe — abgerechnet also, daß das der Mensch nicht kann, soll er — wenn er es auch könnte oder zu können glaubte — es nicht einmal wollen, denn es ist unrecht und er versezt sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

Durch das Gesez der völligen formalen Uebereinstimmung mit sich selbst, wird der gesellschaftliche Trieb auch positiv bestimmt,

und so bekommen wir die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft. — Alle Individuen, die zum Menschengeschlechte gehören, sind unter sich verschieden; es ist nur Eins, worin sie völlig übereinkommen, ihr leztes Ziel, die Vollkommenheit. Die Vollkommenheit ist nur auf eine Art bestimmt; sie ist sich selbst völlig gleich, könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und leztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich; sie wären nur Eins; ein einziges Subjekt. Nun aber strebt jeder in der Gesellschaft den andern, wenigstens seinen Begriffen nach, vollkommener zu machen; ihn zu seinem Ideale, das er sich von dem Menschen gemacht hat, emporzuheben. — Mithin ist das lezte höchste Ziel der Gesellschaft völlige Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben. Da aber die Erreichung dieses Ziels die Erreichung der Bestimmung des Menschen überhaupt — die Erreichung der absoluten Vollkommenheit voraussezt: so ist es eben so unerreichbar, als jenes —

ist unerreichbar, so lange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und nicht Gott werden soll. Völlige Einigkeit mit allen Individuen ist mithin zwar das lezte Ziel, aber nicht die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

Aber annähern und ins unendliche sich annähern an dieses Ziel — das kann er und das soll er. Dieses Annähern zur völligen Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen Individuen können wir Vereinigung nennen. Also Vereinigung, die der Innigkeit nach stets fester, dem Umfange nach stets ausgebreiteter werde, ist die wahre Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft: diese Vereinigung aber ist, da nur über ihre lezte Bestimmung die Menschen einig sind und einig werden können — nur durch Vervollkommnung möglich. Wir können demnach eben so gut sagen: gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benuzte Einwirkung andrer auf uns: und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.

Um

Um diese Bestimmung zu erreichen, und sie immer mehr zu erreichen, dazu bedürfen wir einer Geschicklichkeit, die nur durch Kultur erworben und erhöht wird, und zwar einer Geschicklichkeit von zweierlei Art: eine Geschicklichkeit zu Geben, oder auf andere, als auf freie Wesen zu wirken, und einer Empfänglichkeit zu Nehmen, oder aus den Wirkungen anderer auf uns den besten Vortheil zu ziehen. Von beiden werden wir an seinem Orte besonders reden. Besonders die leztere muß man sich auch neben einem hohen Grade der erstern zu erhalten suchen; oder man bleibt stehen und geht dadurch zurück. Selten ist Jemand so vollkommen, daß er nicht fast durch jeden andern wenigstens von irgend einer, vielleicht unwichtig scheinenden, oder übersehenen Seite sollte ausgebildet werden können.

Ich kenne wenig erhabnere Ideen M. H. als die Idee dieses allgemeinen Einwirkens des ganzen Menschengeschlechts auf sich selbst, dieses unaufhörlichen Lebens und Strebens, dieses eifrigen Wettstreites zu Geben und zu Nehmen, das edelste, was dem Menschen zu

Theil

Theil werden kann, dieses allgemeinen Eingreifens zahlloser Räder in einander, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist, und der schönen Harmonie, die daraus entsteht. Wer du auch seyst, so kann jeder sagen, du, der du nur Menschen Antlitz trägst, du bist doch ein Mitglied dieser großen Gemeine; durch welch unzählige Mittelglieder die Wirkung auch fortgepflanzt werde — ich wirke darum doch auch auf dich, und du wirkst darum doch auch auf mich; keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, sey es auch noch so roh ausgedrückt, auf seinem Gesichte trägt, ist vergebens für mich da. Aber ich kenne dich nicht, noch kennst du mich — O, so gewiß wir den gemeinschaftlichen Ruf haben, gut zu seyn, und immer besser zu werden - so gewiß - und daure es Millionen und Billionen Jahre — was ist die Zeit? - so gewiß wird einst eine Zeit kommen, da ich auch dich in meinen Wirkungskreiß mit fortreissen werde, da ich auch dir werde wohlthun, und von dir Wohlthaten empfangen können, da auch an dein Herz das meinige durch das schönste Band des gegenseitigen freien Gebens und Nehmens geknüpft sein wird.

Dritte Vorlesung.

Ueber die

Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft.

Die Bestimmung des Menschen an sich, so wie die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft sind entwickelt. Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er in der Gesellschaft betrachtet wird. Wir könnten demnach jezt zu der Untersuchung übergehen; welches ist insbesondere die Bestimmung des Gelehrten in der Gesellschaft? — Aber der Gelehrte ist nicht bloß ein Mitglied in der Gesellschaft; er ist zugleich ein Glied eines besondern Standes in derselben. Wenigstens redet man von einem Gelehrtenstande; mit welchem Recht oder Unrecht wird sich zu seiner Zeit zeigen?

Unsere

Unsere Hauptuntersuchung — die über die Bestimmung des Gelehrten — sezt demnach ausser den beiden schon vollendeten — noch eine dritte voraus, die Untersuchung der wichtigen Frage: woher kommt überhaupt die Verschiedenheit der Stände unter den Menschen? oder auch, woher ist die Ungleichheit unter den Menschen entstanden?

Auch ohne vorhergegangene Untersuchung hört man es dem Worte: Stand schon an, daß es nicht Etwas von ohngefähr und ohne unser Zuthun entsprungenes, sondern Etwas durch freie Wahl nach einem Begriffe vom Zwecke festgeseztes und angeordnetes bedeuten möge. Ungleichheit, die von ohngefähr und ohne unser Zuthun entstanden ist, physische Ungleichheit mag die Natur verantworten: Ungleichheit der Stände scheint eine moralische Ungleichheit zu seyn; über sie entsteht demnach ganz natürlich die Frage: mit welchem Recht giebt es verschiedene Stände?

Man hat schon oft versucht, diese Frage zu beantworten; man ist von Erfahrungsgrund-

sätzen ausgegangen, hat die mancherlei Zwecke, die durch eine solche Verschiedenheit sich erreichen — die mancherlei Vortheile, die dadurch sich gewinnen lassen — rhapsodisch aufgezählt, so wie man sie aufgriff; — aber dadurch wurde eher jede andere Frage, als die aufgegebene beantwortet. Der Vortheil einer gewissen Einrichtung für diesen oder jenen, beweißt nicht ihre Rechtmäsigkeit; und es war gar nicht die historische Frage aufgegeben, welchen Zweck man wohl bei jener Einrichtung gehabt haben möge, sondern die moralische, ob es erlaubt gewesen sey, eine solche Einrichtung zu treffen, was auch immer ihr Zweck gewesen seyn möchte. Die Frage hätte aus reinen Vernunftprincipien, und zwar aus praktischen beantwortet werden müssen, und eine solche Beantwortung ist, soviel ich weiß, noch nie, auch nur versucht worden. — Ich muß derselben einige allgemeine Sätze aus der Wissenschaftslehre vorausschicken.

Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unsres Geistes begründet; aber erst durch eine Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirischen Bewußtseyn, und je öfter der Fall ihrer Anwendung eintritt, desto inniger verweben sie sich mit diesem Bewußtseyn. So verhält es sich mit allen Vernunftgesetzen; — so verhält es sich insbesondere auch mit den praktischen — die nicht auf ein bloßes Urtheil, wie die theoretischen, sondern die auf eine Wirksamkeit ausser uns ausgehen, und sich dem Bewußtseyn unter der Gestalt von Trieben ankündigen. — Die Grundlage zu allen Trieben liegt in unserm Wesen; aber weiter auch nichts als eine Grundlage. Jeder Trieb muß durch die Erfahrung gewekt werden, wenn er zum Bewußtseyn gelangen; und durch häufige Erfahrungen von dergleichen Art entwickelt werden, wenn er zur Neigung — und die Befriedigung desselben zum Bedürfnisse werden soll. Die Erfahrung aber hängt nicht von uns selbst ab, mithin auch nicht das Erwa-

chen

chen und die Entwickelung unserer Triebe überhaupt.

Das unabhängige Nicht-Ich, als Grund der Erfahrung, oder die Natur ist mannichfaltig; kein Theil derselben ist dem andern vollkommen gleich, welcher Saz sich auch in der Kantischen Philosophie behauptet und sich eben in ihr streng erweisen läßt; es folgt daraus, daß sie auch auf den menschlichen Geist sehr verschieden einwirke, die Fähigkeiten und Anlagen desselben nirgends auf die gleiche Art entwickle. Durch diese verschiedene Handlungsart der Natur werden die Individuen, und das, was man ihre besondre empirische individuelle Natur nennt, bestimmt; und wir können in dieser Rücksicht sagen: kein Individuum ist dem andern in Absicht seiner erwachten und entwickelten Fähigkeiten vollkommen gleich. — Hieraus entsteht eine physische Ungleichheit, zu der wir nicht nur nichts beigetragen haben, sondern die wir auch durch unsre Freiheit nicht heben konnten: denn — ehe wir durch Freiheit dem Einflusse der Natur auf uns widerstehen können,

 müssen

müssen wir zum Bewußtseyn und zum Gebrauche dieser Freiheit gelangt seyn; wir können aber nicht anders dazu gelangen, als vermittelst jener Erweckung und Entwickelung unserer Triebe, die nicht von uns selbst abhängt.

Aber das höchste Gesez der Menschheit und aller vernünftigen Wesen, das Gesez der völligen Uebereinstimmung mit uns selbst, der absoluten Identität, inwiefern es durch Anwendung auf eine Natur positiv und material wird, fordert, daß in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, alle Fähigkeiten zur höchstmöglichen Vollkommenheit ausgebildet werden — eine Forderung, deren Gegenstand das bloße Gesez nicht realisiren kann, weil die Erfüllung derselben, nach dem eben jezt gesagten, nicht vom bloßen Gesetze, noch von unserm dadurch allerdings bestimmbaren Willen, sondern von der freien Naturwirkung abhängt.

Bezieht man dieses Gesez auf die Gesellschaft; sezt man voraus, daß mehrere vernünftige

tige Wesen vorhanden sind, so ist in der Forderung, daß in Jedem alle seine Anlagen gleichförmig ausgebildet werden sollen, zugleich die Forderung enthalten, daß alle die verschiedenen vernünftigen Wesen auch unter sich gleichförmig gebildet werden sollen. – Sind die Anlagen aller an sich gleich, wie sie es sind, da sie sich bloß auf die reine Vernunft gründen, sollen sie in allen auf die gleiche Art ausgebildet werden, welches der Inhalt jener Forderung ist; so muß das Resultat einer gleichen Ausbildung gleicher Anlagen allenthalben sich selbst gleich seyn; und wir kommen hier auf einem andern Wege wieder zu dem in der vorigen Vorlesung aufgestellten lezten Zwecke aller Gesellschaft: der völligen Gleichheit aller ihrer Mitglieder.

Das bloße Gesez kann, wie schon in der vorigen Vorlesung auf einem andern Wege gezeigt worden, den Gegenstand dieser Forderung eben so wenig realisiren, als den der obigen, auf welche die jetzige sich gründet. Aber die

Freiheit des Willens soll und kann streben, um jenem Zwecke sich immer mehr zu nähern.

Und hier tritt denn die Wirksamkeit des gesellschaftlichen Triebes ein, der auf den gleichen Zweck ausgeht, und der das Mittel wird zu der geforderten Annäherung ins Unendliche. Der gesellschaftliche Trieb, oder der Trieb sich in Wechselwirkung mit freien vernünftigen Wesen — als solchen — zu setzen, faßt unter sich folgende beiden Triebe: den Mittheilungstrieb, d. i. den Trieb, Jemanden von derjenigen Seite auszubilden, von der wir vorzüglich ausgebildet sind, den Trieb, jeden andern Uns selbst, dem beßern Selbst in uns, soviel als möglich, gleich zu machen; und dann — den Trieb zu empfangen, d. i. den Trieb, sich von jedem von derjenigen Seite ausbilden zu lassen, von welcher er vorzüglich ausgebildet und wir vorzüglich ungebildet sind. — So wird durch Vernunft und Freiheit der Fehler, den die Natur gemacht hat, verbessert; die einseitige Ausbildung, die die Natur dem Individuum gab,

 wird

wird Eigenthum des ganzen Geschlechts; und das ganze Geschlecht giebt dagegen dem Individuum die seinige; es giebt ihm, wenn wir voraussetzen, daß alle unter den bestimmten Naturbedingungen mögliche Individuen vorhanden sind, alle unter diesen Bedingungen mögliche Bildung. Die Natur bildete Jeden nur einseitig, aber sie bildete dennoch in allen Punkten, in denen sie sich mit vernünftigen Wesen berührte. Die Vernunft vereinigt diese Punkte, bietet der Natur eine fest zusammengedrängte und ausgedehnte Seite dar, und nöthigt dieselbe, wenigstens das Geschlecht in allen seinen einzelnen Anlagen auszubilden, da sie das Individuum so nicht bilden wollte. Für gleichmäßige Vertheilung der erlangten Bildung unter die einzelnen Glieder der Gesellschaft hat die **Vernunft** durch jene Triebe schon selbst gesorgt, und **sie** wird weiter dafür sorgen; denn bishieher geht das Gebiet der Natur nicht. Sie wird sorgen, daß jedes Individuum **mittelbar aus den Händen der Gesellschaft** die ganze vollständige Bildung er-

 halte,

halte, die es unmittelbar der Natur nicht abgewinnen konnte. Die Gesellschaft wird die Vortheile aller Einzelnen, als ein Gemeingut, zum freien Gebrauche aller aufhäuffen, und sie dadurch um die Zahl der Individuen vervielfältigen; sie wird den Mangel der Einzelnen gemeinschaftlich tragen, und ihn dadurch auf eine unendlich kleine Summe zurückbringen. — Oder, daß ich das in der andern Formel ausdrücke, die für die Anwendung auf manche Gegenstände bequemer ist, — der Zweck aller Bildung der Geschicklichkeit ist der, die Natur, so wie ich diesen Ausdruck eben bestimmt habe, der Vernunft zu unterwerfen, die Erfahrung, insofern sie nicht von den Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens abhängig ist, übereinstimmend mit unsern nothwendigen praktischen Begriffen von ihr zu machen. Also, die Vernunft liegt mit der Natur in einem stets daurenden Kampfe; dieser Krieg kann nie enden, wenn wir nicht Götter werden sollen; aber es soll und kann der Einfluß der Natur immer schwächer, die Herrschaft der Vernunft

immer

immer mächtiger werden; die leztere soll über die erstere einen Sieg nach dem andern davon tragen. Nun mag Ein Individuum vielleicht in seinen besondern Berührungspunkten die Natur mit Vortheil bekämpfen, dagegen aber wird es vielleicht in allen andern von derselben unwiderstehlich beherrscht. Jezt steht die Gesellschaft zusammen, und steht für Einen Mann; was der Einzelne nicht konnte, werden durch vereinte Kräfte Alle vermögen. Jeder zwar kämpft einzeln, aber die Schwächung der Natur durch den gemeinschaftlichen Kampf, und den Sieg, den jeder an seinem Theile einzeln davon trägt, kommt Allen zu statten. — So entsteht demnach eben durch die physische Ungleichheit der Individuen eine neue Festigkeit für das Band, das Alle zu Einem Körper vereint; der Drang des Bedürfnisses und der noch viel süßere Drang, den Bedürfnissen abzuhelfen, schließt sie inniger aneinander, und die Natur hat die Macht der Vernunft verstärket, indem sie dieselbe schwächen wollte.

Bis hieher geht alles seinen natürlichen Gang: wir haben höchst verschiedene Charaktere, mannichfaltig der Art und dem Grade ihrer Ausbildung nach; aber wir haben noch keine verschiedenen Stände; denn wir haben noch keine besondere Bestimmung durch Freiheit, keine willkührliche Wahl einer besondern Art der Bildung, — aufweisen können. — Ich sagte: wir haben noch keine besondre Bestimmung durch Freiheit aufweisen können und man verstehe dieses nicht unrecht, und nicht halb. — Der gesellschaftliche Trieb überhaupt bezieht sich allerdings auf die Freiheit; er treibt blos, aber er nöthigt nicht. Man kann demselben widerstreben und ihn unterdrücken. Man kann aus menschenfeindlichem Egoismus sich überhaupt absöndern, sich weigern, etwas von der Gesellschaft anzunehmen, um ihr nichts geben zu müssen; man kann aus roher Thierheit die Freiheit derselben vergessen und sie betrachten, als etwas, das unsrer bloßen Willkühr unterworfen ist; weil man sich, selbst nicht anders betrachtet, als

unter=

unterworfen der Willkühr der Natur. — Aber davon ist hier nicht die Rede. Vorausgesezt, daß man nur überhaupt dem gesellschaftlichen Triebe gehorche, so ist es unter der Leitung desselben nothwendig, mitzutheilen, was man Gutes hat, an den, der dessen bedarf, — und anzunehmen das was uns mangelt, von dem, der es hat — Und es bedarf dazu keiner besondern Bestimmung oder Modifikation des gesellschaftlichen Triebes durch einen neuen Akt der Freiheit und bloß dieses wollte ich sagen.

Der charakteristische Unterschied ist der: unter den bis jezt entwickelten Bestimmungen gebe ich, als Individuum, mich der Natur zur einseitigen Entwickelung irgend einer besondern Anlage in mir hin, weil ich muß; ich habe dabei keine Wahl, sondern ich folge unwillkührlich ihrer Leitung; ich nehme alles was sie mir giebt, aber ich kann nicht nehmen, was sie nicht geben will; ich vernachläßige keine Gelegenheit, mich so vielseitig auszubilden, als ich kann; ich erschaffe bloß keine

Gelegenheit, weil ich das nicht vermag. — Wähle ich im Gegentheil einen Stand — wenn nur ein Stand etwas durch freie Willkühr gewähltes seyn soll, wie er es doch wohl dem Sprachgebrauche nach seyn soll — wähle ich einen Stand, so muß ich freilich, um auch nur wählen zu können, vorher der Natur mich hingegeben haben — denn es müssen schon verschiedene Triebe in mir geweckt, verschiedene Anlagen in mir zum Bewustseyn erhoben seyn; aber in der Wahl selbst beschließe ich doch von nun an, auf gewisse Veranlassungen, die mir die Natur etwa geben möchte, gar keine Rücksicht zu nehmen, um alle meine Kräfte und alle Begünstigungen der Natur zu Entwickelung einer Einzigen oder auch mehrerer bestimmten Fertigkeiten ausschließend anzuwenden: und durch die besondere Fertigkeit, zu deren Entwickelung ich mich durch freie Wahl widme, wird mein Stand bestimmt.

Es entsteht die Frage: soll ich einen bestimmten Stand wählen; oder, wenn ich nicht

soll, darf ich ausschließend einem bestimmten Stande, d. i. einer einseitigen Ausbildung mich widmen? Wenn ich soll, wenn es unbedingte Pflicht ist, einen bestimmten Stand zu wählen, so muß sich aus dem höchsten Vernunftgesetze ein Trieb, der auf die Wahl eines Standes geht, ableiten lassen; wie sich in Absicht der Gesellschaft überhaupt ein solcher Trieb ableiten ließ; wenn ich bloß darf, so wird sich aus diesem Gesetze kein solcher Trieb, aber wohl eine Erlaubniß ableiten lassen; und für die Bestimmung des Willens zu der wirklichen Wahl des durch das Gesez bloß erlaubten muß sich ein empirisches Datum aufzeigen lassen, durch welches kein Gesez, sondern bloß eine Regel der Klugheit bestimmt wird. Wie es sich damit verhalte, wird sich aus der Untersuchung ergeben.

Das Gesez sagt: bilde alle deine Anlagen vollständig und gleichförmig aus, so weit du nur kannst; aber es bestimmt darüber nichts, ob ich sie unmittelbar an der Natur, oder mittelbar, durch Gemeinschaft mit andern üben soll. Hierüber ist demnach die Wahl völlig

meiner

meiner eigenen Klugheit überlassen. Das Gesez sagt: unterwirf die Natur deinen Zwecken; aber es sagt nicht, daß ich, wenn ich sie auch für gewisse meiner Zwecke schon durch andre sattsam gebildet antreffen sollte, sie dennoch weiter für alle mögliche Zwecke der Menschheit bilden soll. Mithin verbietet das Gesez nicht, einen besondern Stand zu wählen; — aber es gebietet es auch nicht, eben darum, weil es dasselbe nicht verbietet. Ich bin auf dem Felde der freyen Willkühr; ich darf einen Stand wählen, und habe bey dem Entschlusse, nicht ob ich diesen oder jenen bestimmten Stand — davon werden wir ein andermal reden — sondern, ob ich überhaupt einen Stand wählen soll oder nicht, mich nach ganz andern Bestimmungsgründen, als solchen, die unmittelbar aus dem Gesetze abgeleitet sind, umzusehen.

Der Mensch wird, so wie die Sachen gegenwärtig stehen, in der Gesellschaft gebohren; er findet die Natur nicht mehr roh, sondern auf mannichfaltige Art schon für seine möglichen Zwecke vorbereitet. Er findet eine Menge

Men-

Menschen beschäftiget, in verschiedenen Zweigen dieselbe für den Gebrauch vernünftiger Wesen nach allen ihren Seiten zu bearbeiten. Schon vieles findet er gethan, das er ausserdem selbst hätte thun müssen. Er könnte vielleicht ein sehr angenehmes Daseyn haben, ohne überhaupt seine Kräfte selbst unmittelbar auf die Natur zu wenden, er könnte unter dem bloßen Genusse dessen, was die Gesellschaft schon gethan hat, und was sie insbesondere zu seiner eigenen Ausbildung thut, vielleicht eine gewisse Vollkommenheit erhalten. Aber das darf er nicht: er muß seine Schuld an die Gesellschaft abzutragen wenigstens suchen; er muß seinen Platz besetzen; er muß die Vollkommenheit des Geschlechts, das so vieles für ihn gethan hat, auf irgend eine Art höher zu bringen sich wenigstens bestreben.

Hierzu hat er zwei Wege: entweder er sezt sich vor, die Natur nach allen Seiten zu bearbeiten; aber dann würde er vielleicht sein ganzes Leben, und mehrere Leben, wenn er mehrere hätte, anwenden müssen, um sich auch nur

davon

davon die Kenntniß zu erwerben, was vor ihm schon durch andere geschehen und was zu thun übrig sey; und so wäre sein Leben, zwar nicht durch die Schuld seines bösen Willens, aber doch durch die Schuld seiner Unklugheit, für das Menschengeschlecht verlohren. Oder er ergreift irgend ein besonderes Fach, dessen vorläufige völlige Erschöpfung ihm etwa am nächsten liegt: für dessen Bearbeitung er etwa durch Natur und Gesellschaft schon vorher am meisten ausgebildet war, und widmet sich demselben ausschließend. Seine eigene Kultur für die übrigen Anlagen überläßt er der Gesellschaft, die er in seinem gewählten Fache zu kultiviren den Vorsaz, das Bestreben, den Willen hat: und so hat er sich einen Stand gewählt, und diese Wahl ist an sich völlig rechtmäsig. Doch steht auch dieser Akt der Freiheit, so wie alle unter dem Sittengesez überhaupt, insofern dasselbe Regulativ unsrer Handlungen ist, oder unter dem kategorischen Imperativ, den ich so ausdrücke: sey, in Absicht deiner Willensbestimmungen, nie in Widerspruch mit dir selbst:

ein

ein Gesez, welchem, in dieser Formel ausgedrückt, jeder Genüge leisten kann, da die Bestimmung unsers Willens gar nicht von der Natur, sondern lediglich von uns selbst abhängt.

Die Wahl eines Standes ist eine Wahl durch Freiheit; mithin darf kein Mensch irgend zu einem Stande gezwungen, oder von irgend einem Stande ausgeschlossen werden. Jede einzelne Handlung, so wie jede allgemeine Veranstaltung, die auf einen solchen Zwang ausgeht, ist unrechtmäßig; abgerechnet, daß es unklug ist, einen Menschen zu diesem Stande zu zwingen oder von einem andern abzuhalten, weil keiner die besondern Talente des andern vollkommen kennen kann, und dadurch oft ein Glied für die Gesellschaft völlig verloren geht, daß es an den unrechten Plaz gestellt wird — Dies abgerechnet, ist es an sich ungerecht; denn es sezt unsere Handlung in Widerspruch mit unserm praktischen Begriffe von ihr. Wir wollten ein G l i e d der Gesellschaft, und wir machen ein W e r k z e u g derselben;

wir wollten einen freien Mitarbeiter an unserm großen Plan, und wir machen ein gezwungenes leidendes Instrument desselben: wir tödten durch unsre Einrichtung den Menschen in ihm soviel es an uns liegt, und vergehen uns an ihm und an der Gesellschaft.

Es wurde ein bestimmter Stand, die weitere Ausbildung eines bestimmten Talents gewählt, um der Gesellschaft dasjenige, was sie für uns gethan hat, wiedergeben zu können; demnach ist jeder verbunden, seine Bildung auch wirklich anzuwenden zum Vortheil der Gesellschaft. Keiner hat das Recht, bloß für den eigenen Selbstgenuß zu arbeiten, sich vor seinen Mitmenschen zu verschließen, und seine Bildung ihnen unnütz zu machen; denn eben durch die Arbeit der Gesellschaft ist er in den Stand gesezt worden, sie sich zu erwerben, sie ist in einem gewissen Sinne ihr Produkt, ihr Eigenthum; und er beraubt sie ihres Eigenthums, wenn er ihnen dadurch nicht nützen will. Jeder hat die Pflicht, nicht nur überhaupt der Gesellschaft nützlich

seyn zu wollen; sondern auch seinem besten Wissen nach alle seine Bemühungen auf den lezten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den — das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln, d. i. es immer freier von dem Zwange der Natur, immer selbstständiger und selbstthätiger zu machen — und so entsteht denn durch diese neue Ungleichheit eine neue Gleichheit, nemlich ein gleichförmiger Fortgang der Kultur in allen Individuen.

Ich sage nicht, daß es immer so ist, wie ich es jezt geschildert habe; aber so sollte es nach unsern praktischen Begriffen von der Gesellschaft und den verschiedenen Ständen in derselben seyn, und wir können, und sollen arbeiten, um zu machen, daß es so werde. — Wie kräftig besonders der gelehrte Stand für diesen Zweck wirken könne, und wie viel Mittel dazu in seiner Macht seyen, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Wenn wir die entwickelte Idee auch nur ohne alle Beziehung auf uns selbst betrachten, so erblicken wir doch wenigstens ausser uns

eine Verbindung, in der keiner für sich selbst arbeiten kann, ohne für alle andere zu arbeiten, oder für den andern arbeiten, ohne zugleich für sich selbst zu arbeiten — indem der glückliche Fortgang Eines Mitgliedes glücklicher Fortgang für Alle, und der Verlust des Einen Verlust für Alle ist: ein Anblick, der schon durch die Harmonie, die wir in dem allermannichfaltigsten erblicken, uns innig wohlthut und unsern Geist mächtig emporhebt.

Das Interesse steigt, wenn man einen Blick auf sich selbst thut und sich als Mitglied dieser großen innigen Verbindung betrachtet. Das Gefühl unserer Würde und unserer Kraft steigt, wenn wir uns sagen, was jeder unter uns sich sagen kann: mein Daseyn ist nicht vergebens und zwecklos; ich bin ein nothwendiges Glied der großen Kette, die von Entwickelung des ersten Menschen zum vollen Bewußtseyn seiner Existenz bis in die Ewigkeit hinausgeht; alles, was jemals groß und weise und edel unter den Menschen war, — diejenigen Wohlthäter des Menschengeschlechts, deren Namen ich in der

Weltgeschichte aufgezeichnet lese, und die mehrern, deren Verdienste ohne ihre Namen vorhanden sind, — sie alle haben für mich gearbeitet; — ich bin in ihre Erndte gekommen; — ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Seegen verbreitenden Fußstapfen. Ich kann, sobald ich will, die erhabene Aufgabe, die sie sich aufgegeben hatten, ergreifen, unser gemeinsames Brudergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen; ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mußten; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mußten, seiner Vollendung näher bringen.

„Aber ich werde aufhören müssen wie sie;“ dürfte sich Jemand sagen. — O! es ist der erhabenste Gedanke unter allen: ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also, so gewiß die Uebernehmung derselben meine Bestimmung ist, ich kann nie aufhören zu wirken, und mithin nie aufhören zu seyn. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es

kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Daseyn keine Zeit bestimmt, — und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Uebernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, — schäumet und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das lezte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist daurender, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.

Vierte Vorlesung.

Ueber die

Bestimmung des Gelehrten.

Vierte Vorlesung.

Ich habe heute von der Bestimmung des Gelehrten zu reden.

Ich befinde mich mit diesem Gegenstande in einer besondern Lage. Sie alle, M. H., oder doch die meisten unter ihnen haben die Wissenschaften zur Beschäftigung ihres Lebens gewählt, und ich — so wie Sie; Sie alle — so läßt sich annehmen — wenden Ihre ganze Kraft an, um mit Ehre zum Gelehrten-Stande gezählet werden zu können; und ich habe gethan und thue das gleiche. Ich soll als Gelehrter vor angehenden Gelehrten von der Bestimmung des Gelehrten reden. Ich soll den Gegenstand gründlich untersuchen; ihn, wenn ich's vermag, erschöpfen; ich soll in der Dar-

---

Ich habe heute von der Bestimmung des Gelehrten zu reden.

Ich befinde mich mit diesem Gegenstande in einer besondern Lage. Sie alle, M. H., oder doch die meisten unter ihnen haben die Wissenschaften zur Beschäftigung ihres Lebens gewählt, und ich — so wie Sie; Sie alle — so läßt sich annehmen — wenden Ihre ganze Kraft an, um mit Ehre zum Gelehrten-Stande gezählet werden zu können; und ich habe gethan und thue das gleiche. Ich soll als Gelehrter vor angehenden Gelehrten von der Bestimmung des Gelehrten reden. Ich soll den Gegenstand gründlich untersuchen; ihn, wenn ichs vermag, erschöpfen; ich soll in der Dar-

stellung der Wahrheit nichts vergeben. Und wie, wenn ich eine sehr ehrwürdige, sehr erhabene, vor allen übrigen Ständen sehr ausgezeichnete Bestimmung für diesen Stand auffinde; werde ich sie aufstellen können, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, die übrigen Stände herabzuwürdigen, von Eigendünkel geblendet zu scheinen? — — Aber ich rede als Philosoph, dem es obliegt, jeden Begriff scharf zu bestimmen. Was kann ich dagegen, daß eben dieser Begriff im System an der Reihe ist? Ich darf der erkannten Wahrheit nichts vergeben. Sie ist immer Wahrheit und auch die Bescheidenheit ist ihr untergeordnet, und ist eine falsche Bescheidenheit, wo sie ihr Eintrag thut. Lassen Sie uns unsern Gegenstand vors erste kalt und so untersuchen als ob er keine Beziehung auf uns hätte; ihn untersuchen als einen Begriff aus einer uns völlig fremden Welt. Lassen Sie uns unsre Beweise destomehr schärfen. Lassen Sie uns nicht vergessen, was ich zu seiner Zeit gar nicht mit geringerer Kraft darzustellen denke: daß jeder

Stand nothwendig ist; jeder unsre Achtung verdient; daß nicht der Stand, sondern die würdige Behauptung desselben das Individuum ehrt; und daß Jeder nur insofern ehrwürdiger ist, inwiefern er der vollkommenen Erfüllung seines Platzes in der Reihe am nächsten kommt; — daß eben darum der Gelehrte Ursach hat, am allerbescheidensten zu seyn, weil ihm ein Ziel aufgesteckt ist, von dem er stets gar weit entfernt bleiben wird, — weil er ein sehr erhabnes Ideal zu erreichen hat, dem er gewöhnlich nur in einer großen Entfernung sich annähert. —

„Im Menschen sind mancherlei Triebe und Anlagen, und es ist die Bestimmung jedes Einzelnen, alle seine Anlagen, so weit er nur irgend kann, auszubilden. Unter andern ist in ihm der Trieb zur Gesellschaft; diese bietet ihm eine neue besondere Bildung dar, — die für die Gesellschaft — und eine ungemeine Leichtigkeit der Bildung überhaupt. Es ist dem Menschen darüber nichts vorgeschrieben — ob er alle seine Anlagen insgesammt unmittelbar

an der Natur, oder ob er sie mittelbar durch die Gesellschaft ausbilden wolle. Das erstere ist schwer, und bringt die Gesellschaft nicht weiter; daher erwählt mit Recht jedes Individuum in der Gesellschaft sich seinen bestimmten Zweig von der allgemeinen Ausbildung, überläßt die übrigen den Mitgliedern der Gesellschaft und erwartet, daß sie an dem Vortheil ihrer Bildung ihn werden Antheil nehmen lassen, so wie er an der seinigen sie Antheil nehmen läßt; und das ist der Ursprung und der Rechtsgrund der Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft."

Dieses sind die Resultate meiner bisherigen Vorlesungen. Einer Eintheilung der verschiedenen Stände nach reinen Vernunftbegriffen, welche recht wohl möglich ist, müßte eine erschöpfte Aufzählung aller natürlichen Anlagen und Bedürfnisse des Menschen, (nicht etwa seiner bloß erkünstelten Bedürfnisse) zum Grunde gelegt werden. — Der Kultur jeder Anlage — oder was das gleiche heißt — der Befriedigung jedes natürlichen, auf einen im

Menschen

Menschen ursprünglich liegenden Trieb gegründeten Bedürfnisses, kann ein besonderer Stand gewidmet werden. Wir behalten uns diese Untersuchung bis zu einer andern Zeit vor; um in gegenwärtiger Stunde eine uns näher liegende zu unternehmen.

Wenn die Frage über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer nach obigen Grundsätzen eingerichteten Gesellschaft entstünde — und jede Gesellschaft richtet sich durch die natürlichen Triebe des Menschen ohne alle Leitung und völlig von selbst gerade so ein, wie aus unserer Untersuchung über den Ursprung der Gesellschaft erhellet — wenn, sage ich, jene Frage entstünde, so würde die Beantwortung derselben die Untersuchung folgender Frage voraussetzen: ist in der gegebenen Gesellschaft für die Entwickelung und Befriedigung aller Bedürfnisse, und zwar für die gleichförmige Entwickelung und Befriedigung aller, gesorgt? Wäre dafür gesorgt, so wäre die Gesellschaft, als Gesellschaft, vollkommen, das heißt nicht, sie erreichte ihr

Ziel, welches nach unsern ehemaligen Betrachtungen unmöglich ist; sondern sie wäre so eingerichtet, daß sie ihrem Ziele sich nothwendig immer mehr annähern müßte; wäre dafür nicht gesorgt, so könnte sie zwar wohl durch ein glückliches Ohngefähr auf dem Wege der Kultur weiter vorrücken; aber man könnte nie sicher darauf rechnen; sie könnte eben sowohl durch ein unglückliches Ohngefähr zurückkommen. —

Die Sorge für diese gleichförmige Entwickelung aller Anlagen des Menschen sezt zuvörderst die Kenntniß seiner sämmtlichen Anlagen, die Wissenschaft aller seiner Triebe und Bedürfnisse, die geschehene Ausmessung seines ganzen Wesens voraus. Aber diese vollständige Kenntniß des ganzen Menschen gründet sich selbst auf eine Anlage, welche entwickelt werden muß; denn es giebt allerdings einen Trieb im Menschen, zu wissen, und insbesondere dasjenige zu wissen, was ihm Noth thut. Die Entwickelung dieser Anlage aber erfordert alle Zeit und alle Kräfte eines Menschen;

schen; giebt es irgend ein gemeinsames Bedürfniß, welches dringend fordert, daß ein besonderer Stand seiner Befriedigung sich widme, so ist es dieses. —

Nun aber würde die bloße Kenntniß der Anlagen und Bedürfnisse des Menschen, ohne die Wissenschaft sie zu entwickeln und zu befriedigen, nicht nur eine höchst traurige und niederschlagende; sie würde zugleich eine leere und völlig unnütze Kenntniß seyn. — Derjenige handelt sehr unfreundschaftlich gegen mich, der mir meinen Mangel zeigt, ohne mir zugleich die Mittel zu zeigen, wie ich meinen Mangel ersetzen könne; der mich zum Gefühl meiner Bedürfnisse bringt, ohne mich in den Stand zu setzen, sie zu befriedigen. Hätte er mich lieber in meiner thierischen Unwissenheit gelassen! — Kurz, jene Kenntniß würde nicht diejenige Kenntniß seyn, die die Gesellschaft verlangte, und um deren willen sie einen besondern Stand, der in dem Besitze von Kenntnissen wäre, haben müßte; denn sie zweckte nicht ab auf Vervoll-

kommnung des Geschlechts, und vermittelst dieser Vervollkommnung auf Vereinigung, wie sie doch sollte. — Mit jener Kenntniß der Bedürfnisse muß demnach zugleich die Kenntniß der Mittel vereinigt seyn, wie sie befriediget werden können; und diese Kenntniß fällt mit Recht dem gleichen Stande anheim, weil keine ohne die andere vollständig, noch weniger thätig und lebendig werden kann. Die Kenntniß der erstern Art gründet sich auf reine Vernunftsätze, und ist philosophisch; die von der zweiten zum Theil auf Erfahrung, und ist insofern philosophisch-historisch; (nicht bloß historisch; denn ich muß ja die Zwecke, die sich nur philosophisch erkennen lassen, auf die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände beziehen, um die leztern als Mittel zur Erreichung der erstern beurtheilen zu können.) — Diese Kenntniß soll der Gesellschaft nüzlich werden; es ist demnach nicht bloß darum zu thun, überhaupt zu wissen, welche Anlagen der Mensch an sich habe, und durch welche Mittel

über-

überhaupt man dieselben entwickeln könne; eine solche Kenntniß würde noch immer gänzlich unfruchtbar bleiben. Sie muß noch einen Schritt weiter gehen, um den erwünschten Nutzen wirklich zu gewähren. Man muß wissen, auf welcher bestimmten Stufe der Kultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied man ist, in einem bestimmten Zeitpunkte stehe, — welche bestimmte Stufe sie von dieser aus zu ersteigen und welcher Mittel sie sich dafür zu bedienen habe. Nun kann man allerdings aus Vernunftgründen, unter Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt, vor aller bestimmten Erfahrung vorher, den Gang des Menschengeschlechts berechnen; man kann die einzelnen Stufen ohngefähr angeben, über welche es schreiten muß, um bei einem bestimmten Grade der Bildung anzulangen; aber die Stufe angeben, auf welcher es in einem bestimmten Zeitpunkte wirklich stehe, das kann man schlechterdings nicht aus bloßen Vernunftgründen; darüber muß man die Erfahrung befragen; man muß die Begebenheiten der Vorwelt —

aber mit einem durch Philosophie geläuterten Blicke — erforschen; man muß seine Augen rund um sich herum richten, und seine Zeitgenossen beobachten. Dieser lezte Theil der für die Gesellschaft nothwendigen Kenntniß ist demnach blos historisch.

Die drei angezeigten Arten der Erkenntniß, vereinigt gedacht — und ausser der Vereinigung stiften sie nur geringen Nutzen — machen das aus, was man Gelehrsamkeit nennt, oder wenigstens ausschließend nennen sollte; und derjenige, der sein Leben der Erwerbung dieser Kenntnisse widmet, heißt ein Gelehrter.

Eben nicht jeder einzelne muß, nach jenen drei Arten der Erkenntniß, den ganzen Umfang des menschlichen Wissens umfassen — das würde größtentheils unmöglich, und eben darum, weil es unmöglich ist, würde das Bestreben darnach fruchtlos seyn und das ganze Leben eines Mitgliedes — das der Gesellschaft nüzlich hätte werden können — ohne Gewinn für selbige verschwenden. Einzelne mögen sich einzelne Theile jenes Gebiets ab-

stecken; aber jeder sollte seinen Theil nach jenen drei Ansichten, philosophisch, philosophisch-historisch und bloß historisch bearbeiten. — Ich deute dadurch nur vorläufig an, was ich zu einer andern Zeit weiter ausführen werde; um vor der Hand wenigstens durch mein Zeugniß zu betheuren, daß das Studium einer gründlichen Philosophie die Erwerbung empirischer Kenntnisse, wenn sie nur gründlich sind, gar nicht überflüßig macht, sondern daß sie vielmehr die Unentbehrlichkeit derselben am überzeugendsten darthut. — Der Zweck aller dieser Kenntnisse nun ist der oben angezeigte: vermittelst derselben zu sorgen, daß alle Anlagen der Menschheit gleichförmig, stets aber fortschreitend, sich entwickeln: und hieraus ergiebt sich denn die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes: es ist die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortgangs. — Ich thue mir Gewalt an, M. H. um von der erhabenen Idee

die jezt aufgestellt ist, meine Empfindung noch nicht fortreißen zu lassen: der Weg, der kalten Untersuchung ist noch nicht geendigt. Aber das muß ich doch im Vorbeigehen bemerklich machen, was diejenigen eigentlich thun würden, die den freien Fortgang der Wissenschaften zu hemmen suchten. Ich sage: thun würden; denn wie kann ich wissen, ob es dergleichen Leute giebt oder nicht? Von dem Fortgange der Wissenschaften hängt unmittelbar der ganze Fortgang des Menschengeschlechts ab. Wer jenen aufhält, hält diesen auf. — Und wer diesen aufhält, — welchen Charakter stellt derselbe öffentlich vor sein Zeitalter und vor die Nachwelt hin! Lauter als durch tausend Stimmen, durch Handlungen, ruft er der Welt und der Nachwelt in die betäubten Ohren: die Menschen um mich herum sollen, wenigstens so lange ich lebe, nicht weiser und besser werden; denn in ihrem gewaltsamen Fortgange würde auch ich, troz alles Widerstrebens, wenigstens in etwas mit fortgerissen werden; und dies verabscheue ich; ich will nicht erleuchteter,

ich will nicht edler werden: Finsterniß und Verkehrtheit ist mein Element, und ich werde meine lezten Kräfte aufbieten, um mich nicht aus demselben verrücken zu lassen. — Alles kann die Menschheit entbehren; alles kann man ihr rauben, ohne ihrer wahren Würde zu nahe zu treten; nur nicht die Möglichkeit der Vervollkommnung. Kalt und schlauer als das menschenfeindliche Wesen, das uns die Bibel schildert, haben diese Menschenfeinde überlegt und berechnet, und aus der heiligsten Tiefe herausgesucht, wo sie die Menschheit angreifen müßten, um dieselbe im Keime zu zerdrücken und — sie haben es gefunden. — Die Menschheit wendet unwillig von ihrem Bilde sich weg. — Wir gehen zu unsrer Untersuchung zurück. —

Die Wissenschaft ist selbst ein Zweig der menschlichen Bildung; jeder Zweig derselben muß weiter gebracht werden, wenn alle Anlagen der Menschheit weiter ausgebildet werden sollen; es kommt demnach jedem Gelehrten, so wie jedem Menschen, der einen besondern

Stand gewählt hat, zu, daß er strebe, die Wissenschaft, und insbesondere den von ihm gewählten Theil der Wissenschaft weiter zu bringen; es kömmt ihm zu wie jedem Menschen in seinem Fache; ja es kömmt ihm weit mehr zu. Er soll über die Fortschritte der übrigen Stände wachen, sie befördern; und er selbst wollte nicht fortschreiten? Von seinem Fortschritte hängen die Fortschritte in allen übrigen Fächern der menschlichen Bildung ab; er muß ihnen immer zuvor seyn, um für sie den Weg zu bahnen, und ihn zu untersuchen, und sie auf denselben zu leiten; und er wollte zurückbleiben? Von dem Augenblick an hörte er auf zu seyn, was er seyn sollte; und da er nichts anders wäre, so wäre er gar nichts. — Ich sage nicht, daß jeder Gelehrter sein Fach *wirklich weiter bringen* müße; wenn er nun nicht kann? aber ich sage, daß er *streben* müsse, es weiter zu bringen; daß er nicht ruhen, — nicht glauben müsse, seiner Pflicht genüge gethan zu haben, bis er es weiter gebracht hat. So lange er lebt, könnte er doch

immer noch es weiter bringen; übereilt ihn der Tod, ehe er seinen Zweck erreicht hat — nun wohl, so ist er für diese Welt der Erscheinungen seiner Pflichten entbunden und sein ernster Wille wird ihm für Erfüllung angerechnet. Gilt folgende Regel für alle Menschen, so gilt sie ganz besonders für den Gelehrten: der Gelehrte vergesse, was er gethan hat, sobald es gethan ist, und denke stets nur auf das, was er noch zu thun hat. Der ist noch nicht weit gekommen, für den sich sein Feld nicht bei jedem Schritte, den er in demselben thut, erweitert.

Der Gelehrte ist ganz vorzüglich für die Gesellschaft bestimmt: er ist, insofern er Gelehrter ist, mehr als irgend ein Stand, ganz eigentlich nur durch die Gesellschaft und für die Gesellschaft da; er hat demnach ganz besonders die Pflicht, die gesellschaftlichen Talente, Empfänglichkeit und Mittheilungsfertigkeit, vorzüglich und in dem höchstmöglichen Grade in sich auszubilden. Die Empfänglichkeit sollte in ihm, wenn er auf die

gehörige Art sich die gehörigen empirischen Kenntnisse erworben hat, schon vorzüglich ausgebildet seyn. Er soll bekannt seyn mit demjenigen in seiner Wissenschaft, was schon vor ihm da war: das kann er nicht anders als durch Unterricht — sey es nun mündlicher oder Bücherunterricht, — gelernt, nicht aber durch Nachdenken aus bloßen Vernunftgründen entwickelt haben. Aber er soll durch stetes Hinzulernen sich diese Empfänglichkeit erhalten; und sich vor der oft, und bisweilen bei vorzüglichen Selbstdenkern, vorkommenden gänzlichen Verschlossenheit vor fremden Meinungen und Darstellungsarten zu verwahren suchen; denn niemand ist so unterrichtet, daß er nicht immer noch hinzulernen könnte, und bisweilen noch etwas sehr nöthiges zu lernen hätte; und selten ist jemand so unwissend, daß er nicht selbst dem Gelehrtesten etwas sollte sagen können, was derselbe nicht weiß. Der Mittheilungsfertigkeit bedarf der Gelehrte immer; denn er besizt seine Kenntniß nicht für sich selbst, sondern für die Gesellschaft. Diese hat

er von Jugend auf zu üben, sie hat er in steter Thätigkeit zu erhalten; — durch welche Mittel, werden wir zu seiner Zeit untersuchen.

Seine für die Gesellschaft erworbene Kenntniß soll er nun wirklich zum Nutzen der Gesellschaft anwenden; er soll die Menschen zum Gefühl ihrer wahren Bedürfnisse bringen, und sie mit den Mitteln ihrer Befriedigung bekannt machen. Das heißt nun aber nicht, er soll sich mit ihnen in die tiefen Untersuchungen einlassen, die er selbst unternehmen muste, um etwas gewisses und sicheres zu finden. Dann gienge er darauf aus, alle Menschen zu so großen Gelehrten zu machen, als er etwa selbst seyn mag; und das ist unmöglich und zweckwidrig. Das übrige muß auch gethan werden; und dazu sind andere Stände; und wenn diese ihre Zeit gelehrten Untersuchungen widmen sollten, so würden auch die Gelehrten, bald aufhören müssen, Gelehrte zu seyn. Wie kann und soll er denn aber seine Kenntnisse verbreiten? Die Gesellschaft

könnte ohne Zutrauen auf die Redlichkeit und Geschicklichkeit anderer nicht bestehen und dieses Zutrauen ist demnach tief in unser Herz geprägt; und wir haben es durch eine besondere Wohlthat der Natur nie in einem höhern Grade, als da wo wir der Redlichkeit und Geschicklichkeit des andern am dringendsten bedürfen. Er darf auf dieses Vertrauen zu seiner Redlichkeit und Geschicklichkeit rechnen, wenn er es sich erworben hat, wie er soll. — Ferner ist in allen Menschen ein Gefühl des Wahren, welches freilich allein nicht hinreicht, sondern entwickelt, geprüft, geläutert werden muß; und das eben ist die Aufgabe des Gelehrten. Es würde dem Ungelehrten nicht hinreichen, um ihn auf alle Wahrheiten zu führen, deren er bedürfte; aber wenn es nur sonst — und das geschieht oft gerade durch Leute, die sich zu den Gelehrten zählen — wenn es nur sonst nicht etwa künstlich verfälscht worden ist — wird es immer hinreichen, daß er die Wahrheit, wenn ein anderer ihn darauf hinführt, auch ohne tiefe Gründe für Wahrheit anerkenne. —

Auf

Auf dieses Wahrheitsgefühl darf der Gelehrte gleichfalls rechnen — Also der Gelehrte ist insoweit wir den Begriff desselben bis jezt entwickelt haben, seiner Bestimmung nach der Lehrer des Menschengeschlechts.

Aber er hat die Menschen nicht nur im allgemeinen mit ihren Bedürfnissen und den Mitteln, dieselben zu befriedigen, bekannt zu machen: er hat sie insbesondere zu jeder Zeit und an jedem Orte auf die eben jezt, unter diesen bestimmten Umständen eintretenden Bedürfnisse und auf die bestimmten Mittel, die jezt aufgegebenen Zwecke zu erreichen, zu leiten. Er sieht nicht bloß das Gegenwärtige, er sieht auch das Künftige; er sieht nicht blos den jezigen Standpunkt, er sieht auch, wohin das Menschengeschlecht nunmehr schreiten muß, wenn es auf dem Wege zu seinem lezten Ziele bleiben und nicht von demselben abirren, oder auf ihm zurückgehen soll. Er kann nicht verlangen, es auf einmal bis zu dem Punkte fortzureissen, der etwa ihm in die Augen stralt; es kann seinen Weg nicht übersprin-

gen: er hat nur zu sorgen, daß es nicht stille ste-
he und daß es nicht zurückgehe. In dieser Rücksicht ist der Gelehrte der Erzieher der Menschheit. — Ich merke hiebei ausdrücklich an, daß der Gelehrte bey diesem Geschäft, so wie bei allen seinen Geschäften unter dem Gebiete des Sittengesetzes, der gebotenen Uebereinstimmung mit sich selbst, stehe. Er wirkt auf die Gesellschaft; diese gründet sich auf den Begriff der Freiheit; sie und jedes Mitglied derselben ist frei; und er darf sie nicht anders behandeln als durch moralische Mittel. Der Gelehrte wird nicht in die Versuchung kommen, die Menschen durch Zwangsmittel, durch Gebrauch physischer Gewalt, zur Annahme seiner Ueberzeugungen zu bringen; gegen diese Thorheit sollte man doch in unserm Zeitalter kein Wort mehr zu verlieren haben; aber er soll sie auch nicht täuschen. Abgerechnet, daß er dadurch sich an sich selbst vergeht, und daß die Pflichten des Menschen in jedem Falle höher seyn würden, als die Pflichten des Gelehrten; vergeht er dadurch sich zugleich ge-

gen die Gesellschaft. Jedes Individuum in derselben soll aus freier Wahl und aus einer von ihm selbst als hinlänglich beurtheilten Ueberzeugung handeln; es soll sich selbst bei jeder seiner Handlungen als Mitzweck betrachten können: und als solcher von jedem Mitglied behandelt werden. Wer getäuscht wird, wird als bloßes Mittel behandelt.

Der lezte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredlung des ganzen Menschen. Es ist die Pflicht des Gelehrten, diesen lezten Zweck immer aufzustellen, und ihn bei allem, was er in der Gesellschaft thut, vor Augen zu haben. Niemand aber kann mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten, der nicht selbst ein guter Mensch ist. Wir lehren nicht blos durch Worte; wir lehren auch weit eindringender durch unser Beispiel; und jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig, weil die Kraft des Beispiels erst

durch unser Leben in der Gesellschaft entsteht. Wie vielmehr ist der Gelehrte dieß schuldig, der in allen Stücken der Kultur den übrigen Ständen zuvor seyn soll? Ist er in dem ersten und höchsten, demjenigen, was auf alle Kultur abzweckt, zurück, wie kann er Muster seyn, das er doch seyn soll; und wie kann er glauben, daß die andern seinen Lehren folgen werden, denen er vor aller Augen durch jede Handlung seines Lebens widerspricht? (Die Worte, die der Stifter der christlichen Religion an seine Schüler richtete, gelten ganz eigentlich für den Gelehrten: Ihr seyd das Salz der Erde; wenn das Salz seine Kraft verliert, womit soll man salzen? wenn die Auswahl unter den Menschen verdorben ist, wo soll man noch sittliche Güte suchen? —) Also der Gelehrte in der lezten Rücksicht betrachtet, soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters seyn: er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen.

Dieß

Dieß ist unsre gemeinschaftliche Bestimmung, M. H., dieß unser gemeinschaftliches Schicksal. Ein glückliches Schicksal noch durch seinen besondern Beruf bestimmt zu seyn, dasjenige zu thun, was man schon um seines allgemeinen Berufs willen, als Mensch, thun müßte — seine Zeit und seine Kräfte auf nichts wenden zu sollen als darauf, wozu man sich sonst Zeit und Kraft mit kluger Kargheit absparen müßte — zur Arbeit, zum Geschäfte, zum einzigen Tagewerk seines Lebens zu haben, was andern süße Erholung von der Arbeit seyn würde! Es ist ein stärkender seelenerhebender Gedanke, den jeder unter Ihnen haben kann, welcher seiner Bestimmung werth ist: auch mir an meinem Theile ist die Kultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Geschlechter, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugniß zu geben; an meinem Leben, und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wir-

kungen

kungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu thun und zu wagen, und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehaßt werden, wenn ich in ihrem Dienste gar sterben sollte — was thät ich dann sonderliches, was thät ich dann weiter, als das, was ich schlechthin thun müßte? —

Ich weiß es, M. H.! wie viel ich jezt gesagt habe; ich weiß es eben so gut, daß ein entmanntes und nervenloses Zeitalter diese Empfindung und diesen Ausdruck derselben nicht erträgt; daß es alles dasjenige, wozu es sich nicht selbst zu erheben vermag, mit schüchterner Stimme, durch welche die innere Schaam sich verräth, Schwärmerei nennt, daß es mit Angst seine Augen von einem Gemählde zurückreißt, in welchem es nichts sieht, als seine Entnervung und seine Schande; daß alles starke und erhebende einen solchen Eindruck auf dasselbe macht, wie jede Berührung auf den an allen Gliedern Gelähmten: ich weiß das alles; aber ich weiß

auch,

Fünfte Vorlesung.

Prüfung
der Rousseauischen Behauptungen
über den
Einfluß der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit.

auch, wo ich rede. Ich rede vor jungen Männern, die schon durch ihre Jahre vor dieser gänzlichen Nervenlosigkeit gesichert sind, und ich mögte neben und vermittelst einer männlichen Sittenlehre zugleich Empfindungen in ihre Seele senken, die sie auch in Zukunft vor derselben verwahren könnten. Ich gestehe es freimüthig, daß ich eben von diesem Punkte aus, auf den die Vorsehung mich stellte, etwas beitragen mögte, um eine männlichere Denkungsart, ein stärkeres Gefühl für Erhabenheit und Würde, einen feurigern Eifer seine Bestimmung auf jede Gefahr zu erfüllen, nach allen Richtungen hin, soweit die deutsche Sprache reicht, und weiter, wenn ich könnte, zu verbreiten; damit ich einst, wenn Sie diese Gegenden werden verlassen und sich nach allen Enden werden verstreuet haben, in Ihnen an allen Enden, wo Sie leben werden, Männer wüßte, deren auserwählte Freundin die Wahrheit ist; die an ihr hangen im Leben und im Tode; die sie aufnehmen, wenn sie von aller Welt ausgestoßen ist; die sie öffentlich in

Schuz nehmen, wenn sie verläumdet und verlästert wird; die für sie den schlau versteckten Haß des Großen, das fade Lächeln des Aberwitzes, und das bemitleidende Achselzucken des Kleinsinns freudig ertragen. In dieser Absicht habe ich gesagt, was ich gesagt habe, und in dieser Endabsicht werde ich alles sagen, was ich unter Ihnen sagen werde.

Ich habe die Bestimmung der Menschheit gesezt in den beständigen Fortgang der Kultur und die gleichförmige fortgesezte Entwicklung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse; und ich habe dem Stande, der über den Fortgang und die Gleichförmigkeit dieser Entwickelung zu wachen hat, einen sehr ehrenvollen Plaz in der menschlichen Gesellschaft angewiesen.

Dieser Wahrheit hat niemand bestimmter und mit scheinbarern Gründen und kräftigerer Beredsamkeit widersprochen, als Rousseau. Ihm ist das Fortrücken der Kultur die einzige Ursache alles menschlichen Verderbens. Nach ihm ist kein Heil für den Menschen als in dem Naturstande: und — was denn in seinen Grundsätzen ganz richtig folgt — derjenige Stand, der den Fortgang der Kultur am meisten befördert, der Gelehrtenstand, ist nach ihm die Quelle sowohl, als auch der Mittelpunkt alles menschlichen Elends und Verderbens. —

Einen solchen Lehrsaz trägt ein Mann vor, der seine geistigen Anlagen selbst bis zu einem

sehr hohen Grade ausgebildet hatte. Mit aller Uebermacht, die diese seine vorzügliche Bildung ihm gab, arbeitet er, um wo möglich die gesammte Menschheit von der Richtigkeit seiner Behauptung zu überzeugen, um sie zu überreden, in jenen von ihm angepriesenen Naturstand zurück zu kehren. — Ihm ist Rückkehr Fortgang; ihm ist jener verlassene Naturstand das lezte Ziel, zu welchem die jezt verdorbene und verbildete Menschheit endlich gelangen muß. Er thut demnach gerade das, was wir thun; er arbeitet, um die Menschheit nach seiner Art weiter zu bringen, und ihr Fortschreiten gegen ihr leztes höchstes Ziel zu befördern. Er thut demnach gerade das, was er selbst so bitter tadelt; seine Handlungen stehen mit seinen Grundsätzen in Widerspruch.

Dieser Widerspruch ist eben derselbe, der auch in seinen Grundsätzen an sich herrscht. Was bewegte ihn doch zum Handeln als irgend ein Trieb in seinem Herzen? Hätte er diesem Triebe nachgeforscht und ihn neben den, der ihn zu seinem Irrthum führte, gestellt, so

Für Entdeckung der Wahrheit ist die Bestreitung der entgegen gesezten Irrthümer von keinem beträchtlichen Gewinn. Ist nur einmal die Wahrheit von ihrem eigenthümlichen Grundsatze durch richtige Folgerungen abgeleitet; so muß alles, was derselben widerstreitet, nothwendig, auch ohne ausdrückliche Widerlegung, falsch seyn; und so wie man den ganzen Weg übersieht, den man gehen mußte, um zu einer gewissen Kenntniß zu kommen; so erblickt man auch leicht die Nebenwege, die von ihm ab auf irrige Meinungen führen, und wird

wird gar leicht im Stande seyn, jedem Irrenden ganz bestimmt den Punkt anzugeben, von welchem aus er sich verirrte. Denn jede Wahrheit kann nur aus Einem Grundsatze abgeleitet werden. Welches dieser Grundsatz für jede bestimmte Aufgabe sey, hat eine gründliche Wissenschaftslehre darzulegen. Wie aus jenem Grundsatze nun weiter gefolgert werden solle, wird durch die allgemeine Logik vorgeschrieben, und so läßt denn der wahre Weg sowohl als der Irrweg sich leicht entdecken.

Aber die Anführung entgegengesezter Meinungen ist von großem Gewinn für die deutliche und klare Darstellung der gefundenen Wahrheit. Durch Vergleichung der Wahrheit mit den Irrthümern wird man genöthigt, besser auf die unterscheidenden Merkmahle beider aufzumerken und sie sich mit schärferer Bestimmtheit und in größerer Klarheit zu denken. — Ich bediene mich dieser Methode, um Ihnen heute eine kurze und klare Uebersicht dessen zu geben, was ich Ihnen bisher in diesen Vorlesungen vorgetragen habe.

von dem es selbst ihn erst abführte. Um weniger zu irren hätte Rousseau ein noch schärferer, oder ein minder scharfer Denker seyn müssen; und eben so muß man, um durch ihn sich nicht irre leiten zu lassen, entweder einen sehr hohen, oder einen sehr geringen Grad des Scharfsinns besitzen; entweder ganz Denker seyn, oder es gar nicht seyn. —

Abgesondert von der größern Welt, von seinem reinen Gefühl und von seiner lebhaften Einbildungskraft geleitet, hatte Rousseau sich ein Bild von der Welt und besonders von dem gelehrten Stande, dessen Arbeiten ihn vorzüglich beschäftigten, entworfen, wie sie seyn sollten und wie sie, wenn sie jenem gemeinsamen Gefühle folgten, nothwendig seyn müßten und würden. Er kam in die größere Welt; er richtete sein Auge rund um sich herum; und wie ward ihm, als er Welt und Gelehrte sah, wie sie wirklich waren! Er sah zu einer fürchterlichen Höhe gestiegen, was jeder, der seine Augen zum Sehen anwendet, allenthalben sehen kann — Menschen ohne Ahndung

ihrer

ihrer hohen Würde und des Gottesfunkens in ihnen, zur Erde niedergebeugt, wie die Thiere und an den Staub gefesselt; sah ihre Freuden und ihre Leiden und ihr ganzes Schicksal, abhängig von der Befriedigung ihrer niedern Sinnlichkeit, deren Bedürfniß doch durch jede Befriedigung zu einem schmerzhaftern Grade stieg; sah, wie sie in Befriedigung dieser niedern Sinnlichkeit nicht Recht noch Unrecht, nicht Heiliges noch Unheiliges achteten; wie sie stets bereit waren, dem ersten Einfalle die gesammte Menschheit aufzuopfern; sah, wie sie endlich allen Sinn für Recht und Unrecht verloren, und die Weisheit in die Geschicklichkeit, seinen Vortheil zu erreichen, und die Pflicht in die Befriedigung ihrer Lüste sezten; — sah zulezt, wie sie in dieser Erniedrigung ihre Erhabenheit, und in dieser Schande ihre Ehre suchten; wie sie verachtend auf die herabsahen, die nicht so weise und nicht so tugendhaft waren, als sie: — — sah — ein Anblick, den man nun endlich in Deutschland auch haben kann — sah diejenigen, welche die Lehrer und Erzieher der

wäre Einheit und Uebereinstimmung in seiner Handlungsart und in seiner Folgerungsart zugleich. — Lösen wir den ersten Widerspruch, so haben wir zugleich den zweiten gelöset; der Vereinigungspunkt des einen ist zugleich der Vereinigungspunkt des zweiten. — Wir werden diesen Punkt finden; wir werden den Widerspruch lösen; wir werden Rousseau besser verstehen, als er selbst sich verstand und wir werden ihn in vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen.

Was mogte Rousseau wohl auf jenen sonderbaren, theilweise zwar auch vor ihm von andern behaupteten, in seiner Allgemeinheit aber der gemeinen Meinung völlig widerstreitenden Saz gebracht haben? Hatte er ihn etwa durch bloßes Raisonnement aus einem höhern Grundsatze gefolgert? O nein! Rousseau ist von keiner Seite aus bis zu den Gründen alles menschlichen Wissens vorgedrungen; er scheint sich niemals auch nur die Frage über dieselben aufgeworfen zu haben. Was Rousseau

Wahres hat, gründet sich unmittelbar auf sein Gefühl; und seine Kenntniß hat daher den Fehler aller auf bloßes unentwickeltes Gefühl gegründeten Kenntniß, daß sie theils unsicher ist, weil man sich über sein Gefühl nicht vollständige Rechenschaft ablegen kann; theils das Wahre mit dem Unwahren vermischt, weil ein auf ein unentwickeltes Gefühl gegründetes Urtheil immer als gleichbedeutend aufstellt, was doch nicht gleichbedeutend ist. Nemlich das Gefühl irrt nie, aber die Urtheilskraft irrt, indem sie das Gefühl unrichtig deutet und ein gemischtes Gefühl für ein reines aufnimmt. — Von den unentwickelten Gefühlen aus, die Rousseau seinen Reflexionen zu Grunde legt, folgert er stets richtig; einmal in der Region des Vernunftschlusses angelangt ist er mit sich selbst einig und reißt darum die Leser, die mit ihm denken können, so unwiderstehlich fort. Hätte er auch auf dem Wege der Folgerung dem Gefühle einen Einfluß verstatten können, so würde dasselbe ihn auf den richtigen Weg zurückgebracht haben,

von

Ja! sie haben meine Gestalt; aber unsere Geister und unsere Herzen sind nicht verwandt; meine Worte sind ihnen Worte aus einer fremden Sprache und mir die ihrigen; ich höre den Schall ihrer Töne, aber da ist nichts in meinem Herzen, was denselben einen Sinn geben könnte! O, ewige Vorsicht, warum ließest du mich unter solchen Menschen geboren werden? oder wenn ich unter ihnen geboren werden sollte, warum gabst du mir dieses Gefühl und diese treibende Ahndung von etwas besserm und höherm? warum machtest du mich ihnen nicht gleich? warum machtest du mich nicht zu einem niedrigen Menschen, wie sie es sind? Ich würde dann vergnügt mit ihnen leben können. – Ihr habt gut seinen Gram schelten und sein Misvergnügen tadeln, — ihr andern, die ihr alles gut seyn laßt; ihr habt gut jene Zufriedenheit ihm anpreisen, mit der ihr euch alles gefallen laßt, und die Bescheidenheit, mit der ihr die Menschen nehmt, wie sie sind! Er würde so bescheiden seyn, wie ihr, wenn er so wenig edle Bedürfnisse hätte. Ihr

könnt euch auch nicht zu der Vorstellung eines bessern Zustands emporheben und für euch ist wirklich alles gut genug.

In dieser Fülle der bittern Empfindung nun war Rousseau nicht fähig, irgend etwas zu sehen, als den Gegenstand, der sie erregt hatte. Die Sinnlichkeit herrschte; das war die Quelle des Uebels; nur diese Herrschaft der Sinnlichkeit wollte er aufgehoben wissen, auf jede Gefahr, koste es, was es wolle. — Was Wunder, daß er auf das entgegengesezte Aeusserste verfiel? — Die Sinnlichkeit soll nicht herrschen; — sie herrscht sicher nicht, wenn sie überhaupt getödtet wird, wenn sie gar nicht da ist, oder gar nicht entwickelt, gar nicht zu Kräften gekommen ist. — Daher Rousseaus Naturstand.

In seinem Naturstande sollen die eigenthümlichen Anlagen der Menschheit noch nicht ausgebildet, sie sollen nicht einmal angedeutet seyn. Der Mensch soll keine andern Bedürfnisse haben, als die seiner animalischen Natur; er soll leben wie das Thier auf der Weide neben ihm. —

Es

Nation seyn sollten, herabgesunken zu den gefälligen Sklaven ihres Verderbens, diejenigen, die für das Zeitalter den Ton der Weisheit und des Ernstes angeben sollten, sorgfältig horchen auf den Ton, den die herrschendste Thorheit und das herrschendste Laster angab — hörte sie bei Richtung ihrer Untersuchungen fragen: nicht — ist das wahr und macht es gut und edel? — sondern: wird man es gern hören? nicht: was wird die Menschheit dadurch gewinnen? sondern: was werde ich dadurch gewinnen? wie viel Geld, oder welches Prinzen gnädiges Kopfnicken, oder welcher schönen Frau Lächeln? — sah auch sie in diese Denkungsart ihre Ehre setzen; sah sie mitleidig Achselzucken über den Blödsinnigen, der nicht eben sowohl zu ahnden verstünde den Geist der Zeiten, als sie — sah Talent und Kunst und Wissen vereinigt zu dem elenden Zwecke, durch alle Genüsse abgenuzten Nerven noch einen feinern Genuß zu erzwingen; oder zu dem verabscheuungswürdigen Zwecke, das menschliche Verderben zu entschuldigen, zu rechtfertigen, zur Tu-

gend

gend zu erheben, alles vollends niederzureissen, was demselben noch einen Damm in den Weg stellte — sah endlich — und erfuhr es durch eigene unangenehme Erfahrung — jene Unwürdigen so tief gesunken, daß sie die lezten Funken der Ahndung, daß es noch irgend eine Wahrheit gäbe, und die lezte Scheu davor verloren, daß sie gänzlich unfähig wurden, sich auf Gründe auch nur einzulassen, daß sie, indem man ihnen diese Forderung noch in die Ohren schrie, sagten: genug, es ist nicht wahr, und wir wollen nicht, daß es wahr sey — denn es ist dabei nichts für uns zu gewinnen. — Das alles sah er und sein hochgespanntes und so getäuschtes Gefühl empörte sich. Mit tiefem Unwillen strafte er sein Zeitalter.

Verargen wir ihm diese Empfindlichkeit nicht! sie ist das Zeichen einer edlen Seele: wer das göttliche in sich fühlt — oft wird er zur ewigen Vorsicht emporseufzen: dies sind also meine Brüder! dies die Gesellschafter, die du mir auf den Weg des Erdenlebens gegeben hast,

Es ist wahr, daß in diesem Zustande keins der Laster statt finden würde, die Rousseaus Gefühl so sehr empörten; der Mensch wird essen, wenn ihn hungert und trinken, wenn ihn dürstet, was er zuerst vor sich finden wird; und wenn er gesättiget ist, wird er kein Interesse haben, den andern derjenigen Nahrung zu berauben, die er selbst nicht brauchen kann. Wenn er satt ist, so wird vor ihm jedweder ruhig essen und trinken können, was und wie viel er will; denn er bedarf jezt eben Ruhe, und hat nicht Zeit, den andern zu stören. In der Aussicht in die Zukunft liegt der wahre Charakter der Menschheit; sie ist zugleich die Quelle aller menschlichen Laster. Leitet die Quelle ab, und es ist kein Laster mehr da; und Rousseau leitet sie durch seinen Naturstand wirklich ab.

Aber zugleich ist es wahr, daß der Mensch so gewiß er ein Mensch und kein Thier ist, — nicht bestimmt ist, in diesem Zustande zu bleiben. Das Laster wird durch ihn freilich aufgehoben, aber mit ihm auch die Tugend und überhaupt die Vernunft.

nunft. Der Mensch wird ein vernunftloses Thier; es gibt eine neue Thiergattung: Menschen gibt es dann gar nicht mehr.

Ohne Zweifel handelt Rousseau ehrlich mit den Menschen, und sehnte sich selbst in diesem Naturstande zu leben, den er andern mit so großer Wärme anprieß, — und allerdings zeigt diese Sehnsucht sich durch alle seine Aeußerungen hindurch. Wir könnten ihm die Frage vorlegen: was war es doch eigentlich, was Rousseau in diesem Naturstande suchte? Er fühlte sich selbst durch mannichfaltige Bedürfnisse eingeschränkt, niedergedrückt, und — was den gewöhnlichen Menschen freilich das kleinste Uebel ist, aber einen Mann, wie er war, am bittersten drückte — er war durch diese Bedürfnisse selbst so oft von der Bahn der Rechtschaffenheit und der Tugend abgeleitet worden. Lebte er im Naturstande, dachte er, so hätte er alle diese Bedürfnisse nicht und so mancher Schmerz über Nichtbefriedigung, und so mancher noch bittrer Schmerz über Befriedigung derselben durch Unehre, wär

ihm

ihm erspart worden. Er wäre vor sich selbst in Ruhe geblieben. — Er fand durch andere in allen Stellen sich gedrückt, weil er der Befriedigung ihrer Bedürfnisse im Wege stand. Die Menschheit ist nicht umsonst und vergebens böse, glaubte Rousseau und wir mit ihm: keiner von allen, die ihn beleidigten, würde ihn beleidigt haben, wenn er nicht jene Bedürfnisse gefühlt hätte. Hätte alles um ihn herum im Naturstande gelebt, so würde er vor andern in Ruhe geblieben seyn. — Also Rousseau wollte ungestörte Ruhe von innen und von aussen? — Wohl! aber nun fragen wir ihn weiter, wozu wollte er doch diese ungestörte Ruhe anwenden? — Ohne Zweifel dazu, wozu er diejenige, die ihm dennoch zu Theil wurde, wirklich anwandte: zum Nachdenken über seine Bestimmung und seine Pflichten, um dadurch sich selbst und seine Mitbrüder zu veredlen? Aber wie hätte er dieses doch in jenem Zustande der Thierheit, den er annahm, — wie hätte er es ohne die vorhergegangene Ausbildung, die er nur im Stande der Kultur erhalten

 konnte,

konnte, vermogt? Also er versezte unvermerkt sich und die ganze Gesellschaft mit der ganzen Ausbildung, die sie nur durch das Herausschreiten aus dem Stande der Natur erhalten konnte, in denselben; er nahm unvermerkt an, daß sie schon aus demselben herausgetreten seyn und den ganzen Weg der Bildung durchlaufen haben sollte; und doch nicht herausgetreten seyn und nicht ausgebildet seyn sollte: und so sind wir denn unvermerkt bei Rousseaus Fehlschlusse angekommen und können jezt sein Paradoxon völlig und mit leichter Mühe lösen.

Rousseau wollte nicht in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern blos in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturstand zurückversetzen. Und es ist allerdings wahr, daß so wie der Mensch seinem höchsten Ziele sich mehr nähert, es ihm immer leichter werden muß, seine sinnlichen Bedürfnisse zu befriedigen; daß es stets weniger Mühe und Sorge machen muß, sein Leben durch die Welt

hinzubringen; daß die Fruchtbarkeit des Bodens sich vermehren, das Klima stets milder werden, eine unzähliche Menge neuer Entdeckungen und Erfindungen gemacht werden müßen, um den Unterhalt zu vervielfältigen und zu erleichtern; daß ferner, so wie die Vernunft ihre Herrschaft verbreiten wird, der Mensch stets weniger bedürfen wird, nicht — wie im rohen Naturstande, weil er die Annehmlichkeit desselben nicht kennt — sondern, weil er sie entbehren kann; er wird immer gleich bereit seyn, das beste mit Geschmack zu genießen, wenn er es ohne Verletzung seiner Pflichten haben kann, und alles zu entbehren, was er nicht mit Ehren haben kann. Wird dieser Zustand als idealisch gedacht, — in welcher Absicht er unerreichbar ist, wie alles Idealische, — so ist er das goldene Zeitalter des Sinnengenusses ohne körperliche Arbeit, den die alten Dichter beschreiben. Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, hinter uns setzen. (Es ist —

im Vorbeigehen sei dies erinnert — überhaupt eine besonders in der Vorwelt häufig vorkommende Erscheinung, daß das, was wir werden sollen, geschildert wird, als etwas, das wir schon gewesen sind, und daß das, was wir zu erreichen haben, vorgestellt wird als etwas Verlornes; eine Erscheinung, die ihren guten Grund in der menschlichen Natur hat, und die ich einst bei einer schicklichen Gelegenheit aus ihr erklären werde.)

Rousseau vergißt, daß die Menschheit diesem Zustande nur durch Sorge, Mühe und Arbeit sich nähern kann und nähern soll. Die Natur ist roh und wild ohne Menschenhand, und sie sollte so seyn, damit der Mensch gezwungen würde aus dem unthätigen Naturstande herauszugehen, und sie zu bearbeiten, — damit er selbst aus einem blosen Naturprodukte ein freies vernünftiges Wesen würde. — Er geht gewiß heraus; er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntniß; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu seyn. Der erste Schritt aus diesem Zustande

führt ihn zu Jammer und Mühseeligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend ihre Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist. Da entsteht der harte Kampf zwischen Bedürfniß und Trägheit; das erstere siegt, aber die leztere klagt bitterlich. Da bauet er im Schweiße des Angesichts das Feld, und zürnt, daß es auch Dornen und Disteln trägt, welche er ausreuten muß. — Nicht das Bedürfniß ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Thätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster. Soviel, als immer möglich, zu genießen, und so wenig als immer möglich, zu thun — das ist die Aufgabe der verdorbenen Natur; und die mancherlei Versuche, welche gemacht werden, um sie zu lösen, sind die Laster derselben. Es ist kein Heil für den Menschen, ehe nicht diese natürliche Trägheit mit Glück bekämpft ist, und ehe nicht der Mensch in der Thätigkeit, und allein in der

Thätig=

Thätigkeit seine Freuden und all seinen Genuß findet. Dazu ist das schmerzhafte, das mit dem Gefühl des Bedürfnisses verbunden ist. Es soll uns zur Thätigkeit reizen.

Das ist die Absicht alles Schmerzes; das ist insbesondere auch die Absicht desjenigen Schmerzes, der uns bei jenem Anblick der Unvollkommenheit, der Verdorbenheit und des Elendes unserer Mitmenschen überfällt. Wer diesen Schmerz und jenen bittern Unwillen nicht fühlt, ist ein gemeiner Mensch. Wer ihn fühlt, soll suchen, sich desselben zu entledigen dadurch, daß er alle seine Kraft anwendet, um in seiner Sphäre und rund um sich herum zu bessern, so viel er kann. Und gesezt, seine Arbeit fruchtete gar nichts; er sähe keinen Nutzen davon, so macht doch schon das Gefühl seiner Thätigkeit, der Anblick seiner eigenen Kraft, die er im Kampfe gegen das allgemeine Verderben aufbietet, ihn jenen Schmerz vergessen. — Hierin fehlte Rousseau. Er hatte Energie; aber mehr Energie des Leidens als der Thätigkeit; er fühlte stark das Elend der Menschen;

aber

aber er fühlte weit weniger seine eigene Kraft, demselben abzuhelfen; und so, wie er sich fühlte, so beurtheilte er andere; wie er sich zu diesem seinen besondern Leiden verhielt, so verhielt nach ihm die ganze Menschheit sich zu ihrem gemeinsamen Leiden. Er berechnete das Leiden; aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sich hat, sich zu helfen.

Friede sey über seiner Asche und Seegen über seinem Andenken! — Er hat gewirkt. Er hat Feuer in manche Seele gegossen, die weiter führte, was er anfieng. Aber er wirkte, fast ohne seiner Selbstthätigkeit sich selbst bewußt zu seyn. Er wirkte, ohne andre zum Wirken aufzurufen; ohne ihr Wirken gegen die Summe des gemeinsamen Uebels und Verderbens zu berechnen. Dieser Mangel des Strebens zur Selbstthätigkeit herrscht durch sein ganzes Ideensystem. Er ist der Mann der leidenden Empfindlichkeit, nicht zugleich des eigenen thätigen Widerstrebens gegen ihren Eindruck. — Seine durch Leiden-

schaft irre geführten Liebenden werden tugendhaft; aber sie werden es auch blos, ohne daß wir recht sehen, wie? Den Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaft, den allmähligen, langsamen mit Anstrengung und Mühe und Arbeit errungenen Sieg, — das interessanteste und lehrreichste, was wir sehen könnten — verbirgt er vor unsern Augen. — Sein Zögling entwickelt sich von sich selbst. Der Führer desselben thut nicht viel mehr, als daß er die Hindernisse seiner Bildung entfernt, und läßt übrigens die gütige Natur walten. Sie wird auch immerfort ihn unter ihrer Vormundschaft erhalten müssen. Denn Thatkraft, Feuer, festen Entschluß gegen sie zu kriegen und sie zu unterjochen hat er ihm nicht beigebracht. Er wird unter guten Menschen gut seyn; aber unter bösen — und wo sind nicht die meisten böse? — wird er unsäglich leiden. — So schildert Rousseau durchgängig die Vernunft in der Ruhe, aber nicht im Kampfe; er schwächt die Sinnlichkeit, statt die Vernunft zu stärken.

Ich

Ich habe gegenwärtige Untersuchung übernommen, um jenes berüchtigte Paradoxon, das unserm Grundsatze gerade gegenüber steht, zu lösen; aber nicht darum allein. Ich wollte Ihnen zugleich an dem Beispiele eines der größten Männer unsers Jahrhunderts zeigen, wie Sie nicht seyn sollten; ich wollte Ihnen aus seinem Beispiele eine für Ihr ganzes Leben richtige Lehre entwickeln. — Sie unterrichten sich jezt durch philosophische Untersuchungen, wie die Menschen seyn sollen, mit denen sie überhaupt noch in keiner sehr nahen, engen, unzertrennlichen Beziehung stehen. Sie werden in diese nähern Beziehungen mit ihnen kommen. Sie werden sie ganz anders finden, als Ihre Sittenlehre sie haben will. Je edler und besser Sie selbst sind, desto schmerzhafter werden Ihnen die Erfahrungen seyn, die Ihnen bevorstehen: aber lassen Sie Sich durch diesen Schmerz nicht überwinden; sondern überwinden Sie ihn durch Thaten. Auf ihn ist gerechnet; er ist in dem Plane für die Verbesserung des Menschengeschlechts

mit in Anschlag gebracht. Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind. Wollten wir zürnen darüber, daß andere nicht so vollkommen sind, als wir, wenn wir nur vollkommener sind? Ist nicht eben diese unsre größere Vollkommenheit, der an uns ergangene Ruf, daß wir es sind, die für die Vervollkommnung anderer zu arbeiten haben? Lassen Sie uns froh seyn über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh seyn, daß wir Kraft in uns fühlen, und daß unsre Aufgabe unendlich ist!

In der Verlagshandlung sind noch folgende neue Bücher zu haben:

Homilien und Predigten von M. L. G. Bauer. 1 Band. 8. (16. gr.)

Die Liebhaber von Predigten werden in den gegenwärtigen Bestimmtheit der Begriffe, richtige Anordnung der Materien, und fruchtbare Zusammenstellung der Sätze, mit Popularität verbunden, kurz alle diejenigen Eigenschaften wiederfinden, die sie in den frühern Schriften dieses Verfassers zu finden gewohnt waren.

Grund-

Grundlage der gesammten Wissenschafts-lehre, als Handschrift für seine Zuhörer von Johann Gottlieb Fichte. 8. (1 Rthlr. 4. gr.)

Es ist überflüßig, einem Werk von Fichte einen Empfehlungsbrief mit in die Welt zu geben. Der Nahme des Verfassers der Kritik der Offenbarung bürgt für Produkte von hoher Vortreflichkeit und seltner Originalität. — Im gegenwärtigen Werke (mit dem die Einladungsschrift des Verfassers beim Antritt der Professur in Jena, über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, [Weimar 1794. 8.] in Verbindung stehet) ist nichts geringeres als ein Versuch enthalten, die Philosophie auf ganz neue und unbestreitbare Principien zurückzuführen — um dadurch einem Bedürfniß abzuhelfen, dessen Daseyn die Schriften neuerer Skeptiker, eines Maimon und Aenesidemus fühlbar genug gemacht haben, und dessen Unbequemlichkeit den Philosophen Deutschlands längst von Reinhold mit den triftigsten Grün-

den

den ans Herz gelegt worden ist. Ob und inwiefern dem Verfasser sein Unternehmen gelungen sey? läßt sich freilich vor der Erscheinung des Ganzen nicht füglich beurtheilen. Indessen ist doch schon ein flüchtiges Studium des Werks hinreichend, in jedem sachkundigen Leser die Ueberzeugung hervorzubringen, daß wenn es irgend einem Sterblichen beschieden ist, für die Philosophie das zu werden, was Euclid für die Mathematik geworden ist, es Herrn Fichte beschieden sey. — Auf die gegenwärtige Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre wird künftige Ostern ein ausführliches System der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre folgen. Der Verfasser glaubt es übrigens seiner Achtung für das Publicum schuldig zu seyn, dieses Werk, welches im Verlauf seiner Vorlesungen entstanden ist, dem Publicum nicht anders, als mit der ausdrücklichen Erklärung zu übergeben, daß es in seinen eigenen Augen unvollendet ist. Erst in einigen Jahren hofft er es dem Publicum in einer seiner würdigen Gestalt vorlegen zu können. Einstweilen bittet er das Gan-

ze nur als Handschrift zu betrachten, die er zur Bequemlichkeit seiner Zuhörer lieber abdrucken, als abschreiben ließ, und die er folglich ungern vor das Tribunal der öffentlichen Kritik gezogen wissen mögte.

Materialien zur Beantwortung der künftigen Preisfrage: soll man Kinder mit in Gesellschaft nehmen? 8. (16 gr.)

Daß alle Bemühung des treflichsten Erziehers fruchtlos seyn müsse, so lange die Eltern sich kein Gewissen daraus machen, in Einer Stunde einzureissen, was jener kaum in zehen Stunden aufzubauen vermogte, ist eben so gewiß, als daß in den meisten unserer sogenannten Gesellschaften dem Erzieher mehr entgegen, als in die Hände gearbeitet wird. — Der Verfasser dieser Schrift — ein schon durch mehrere mit Beyfall aufgenommene Schriften vortheilhaft bekannter Prediger in Sachsen, dessen Talenten nur eine bessere Lage und ein größerer

Wir-

Wirkungskreiß zu wünschen wäre — zeigt mit vieler Laune und Weltkenntniß den Nachtheil, der für die Bildung des Kopfes und des Herzens der Kinder aus dem Mitnehmen in Gesellschaften entstehen müsse, wo die Eitelkeit durchgehends den Ton angiebt, wo das Kindische ernsthaft, und das Ernsthafte kindisch behandelt wird, und wo niemand Charakter zeigt, als etwa der, dessen Betragen man hinterdrein den Kindern als Exempel vorstellt, wie das ihrige — nicht seyn soll. Wie wenig die Vortheile, die Kinder etwa aus Gesellschaften mit nach Hause bringen mögen — feine Sitten und gute Lebensart — jenem Nachtheile das Gleichgewicht halten können, bemühet sich der Verf. besonders einleuchtend darzuthun. Er zeigt, daß sich jene Vortheile auch auf einem andern weniger gefahrvollen Wege erhalten lassen, und giebt endlich die Bedingungen an, unter welchen Kinder in Gesellschaften allerdings mitgenommen werden dürfen.

Schil-

Schilderungen oder Reisen eines Kosmopoliten. 8. (16 gr.)

Diejenigen, welche einen angenehmen, und doch zugleich lehrreichen Zeitvertreib suchen, werden diese Reisen mit Vergnügen lesen, und nicht ohne auf mannigfaltige Reflexionen geleitet zu seyn, aus der Hand legen. Der Styl des Verfassers ist eben so leicht, als sein Witz ungezwungen. Wenn er sich hätte überwinden können, einen witzigen Einfall eher als es hier zuweilen geschehen ist, zu verlassen, so würde dem Leser kaum etwas zu wünschen übrig bleiben.

Versuch einer Anweisung, wie man gutes Gesinde bekommen und erhalten kann. Ein Geschenk für Herrschaften, nebst einem nöthigen Anhange für diejenigen, welche Hofmeister halten. 8. (5 gr.)

Der Verfasser zeigt, daß an den meisten Klagen über schlechtes Gesinde die Herrschaften selbst

Schuld

Schuld sind, und wenn sie die hier gegebenen Vorschriften nur befolgen wollen, so ist kein Zweifel, daß künftig mehr Friede, und also auch mehr Zufriedenheit in dem Schooße der Familien wohnen werde, indem die Herrschaften ihr Gesinde nicht sowohl als Knechte und Mägde, sondern vielmehr als die untersten Mitglieder der Familie zu betrachten anfangen werden. Am Ende ist eine Abhandlung angehängt, welche das Verhältniß des Informators zur Principalschaft betrift — ein Verhältniß, dessen wahre Gränzen zu bestimmen um so weniger überflüßig seyn kann, je öfter sie durch die ausschweifenden Forderungen beyder Theile verrückt zu werden pflegen.

Joa. Ortw. Westenbergii ICti quondam apud Batavos celeberrimi opusculorum academicorum fasciculus primus ob raritatem et praestantiam denuo edidit animadversiones nonnullas adspersit et praefatus est Jos. Lud. Ern. Puittmannus Antecessor Lipsiensis. 8. (12. gr.)

Schon im Jahre 1746 u. f. kamen die größern Werke des ehemaligen berühmten

Hol-

Holländischen Rechtsgelehrten J. O. Westenbergs zu Hannover in 3 Theilen heraus. Der Herausgeber J. H. Jung hatte zwar die Absicht auch die kleinern Westenbergischen Schriften in einem besondern Bande zusammendrucken zu lassen, die ausserordentliche Seltenheit dieser Schriften aber verhinderte die Erfüllung dieses Versprechens. Gegenwärtig wird diesem Mangel durch die Bemühung des Herrn Domherrn D. Püttmanns in Leipzig wenigstens zum Theil abgeholfen. Dieser erste Fascickel enthält die beiden Diss. de jurisprudentia Pauli Apostoli und de jure Rhadamanthi, welche leztere zumahl bisher ungemein selten gewesen ist. Der zweite Fascickel, der zu Ostern 1795. erscheinen soll, wird unter andern die gleichfalls überaus seltne Diss. de calculo Minervae enthalten.

Le Contr' espion, ou les clefs de toutes les correspondances secrettes. à Paris. (In Commission.) (6 gr.)

Zu einer Zeit, wo die von mehreren Orten her gehörten Nachrichten von Erbrechung und Unterschla-

schlagung der Briefe das correspondirende Publicum zuweilen besorgt machen können, und da es ihm daran liegen muß, daß Briefe, im Fall sie von fremder Hand geöfnet werden, wenigstens nicht gelesen werden können, ist gewiß ein Buch willkommen, in dem man eine ungemein deutliche Anweisung zum leichten Chifriren der Briefe findet. Einige hier gelehrte Arten des Chifrirens, welchen am Ende auch noch der Gebrauch und die Verfertigung der sogenannten sympathetischen Dinten beygefügt ist, sind für einen dritten, der den Schlüssel nicht hat, schlechterdings unauflöslich.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Johann Gottlieb,

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten

Jena; Leipzig 1794

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916118-5